Testi del Vicino Oriente antico

# La mitologia ittita

a cura di Franca Pecchioli Daddi
e Anna Maria Polvani

Paideia Editrice

In questo volume sono pubblicate, per la prima volta nel loro complesso, le traduzioni delle principali narrazioni mitologiche ittite, corredate da un ampio commento storico e filologico, e ordinate secondo criteri di classificazione risalenti agli Ittiti stessi.
Il patrimonio mitologico che ne emerge, importante per la comprensione dei miti greci e del mito in generale, presenta una notevole varietà di motivi e di funzioni e una forma espressiva a cui gli scribi ittiti hanno saputo conferire dignità letteraria, nonostante la rigidità dei moduli compositivi. I miti qui raccolti consentono anche di cogliere la complessità concettuale e ideologica che caratterizza la cultura ittita come prodotto originale, nato dalla elaborazione di elementi diversi le cui matrici possono essere individuate mediante il confronto con le altre culture del Vicino Oriente antico.

Franca Pecchioli Daddi è professoressa di Ittitologia all'Università di Firenze.
Anna Maria Polvani è ricercatrice presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Firenze.

TVO 04.01 € 18,50
9 788839 404541

*Testi del* Vicino Oriente antico

ISBN 88.394.0454.6

# La mitologia ittita

a cura di

Franca Pecchioli Daddi

e

Anna Maria Polvani

Paideia

*Tutti i diritti sono riservati*
© Paideia Editrice, Brescia 1990
ISBN 88.394.0454.6

# Introduzione

Gli scavi dell'antica Hattuša,[1] iniziati da H. Winckler nel 1906 e tuttora in corso, hanno riportato alla luce uno dei siti più ricchi di materiale epigrafico[2] di tutta l'Asia Anteriore. Gli archivi e le biblioteche annesse agli edifici palatini e ad alcuni dei principali templi della città hanno infatti restituito, e continuano a restituire,[3] molte migliaia di tavolette[4] relative ai vari aspetti della vita dello stato ittita[5] che, fra il XVII/XVI e il XIII secolo, fu una delle grandi potenze del Vicino Oriente antico.

1. Presso il villaggio di Boghazköy (oggi Boghazkale), a circa 130 km a nord-est di Ankara.

2. Costituito da tavolette d'argilla in grafia cuneiforme, da iscrizioni geroglifiche a carattere monumentale e da sigilli di sovrani e dignitari.

3. Di particolare interesse una tavoletta di bronzo, l'unica del genere, contenente il trattato fra il sovrano ittita Tuthaliya IV e Kurunta di Tarhuntašša, pubblicata ora da H. Otten in StBoT, Beiheft I (1988); una bilingue hurrita-ittita a carattere mitologico, di cui ha dato notizie dettagliate H. Otten, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1980, 50-60; una iscrizione geroglifica nella tomba di uno degli ultimi sovrani ittiti, scoperta nel corso delle ultime campagne di scavo. Questi ed altri documenti aprono indubbiamente nuove prospettive di ricerca.

4. Le tavolette di Boghazköy sono accessibili in copie pubblicate in collane specializzate: KBo, KUB, HT, VBoT, IBoT, ABoT, HFAC.

5. Mancano purtroppo documenti a carattere privato (eccetto una tavoletta trovata ad Ugarit) dal momento che gli scavi hanno restituito solo archivi pubblici. I documenti privati probabilmente erano limitati nel numero e redatti su materiale scrittorio deperibile (legno?). Anche le tavolette trovate fuori da Boghazköy, a Inandik, a Maşat, a Tarso, ad Ugarit, sono a carattere pubblico. Questo fatto pone indubbiamente dei limiti alla completezza della ricostruzione storica: quella che emerge è solo la vita pubblica, dominata dalla classe dirigente ittita, emanazione diretta della famiglia reale. La vita della gente comune, l'organizzazione delle comunità contadine e pastorali, arriva a livello di documentazione scritta solo quando entra in contatto con il potere centrale, in occasione di celebrazioni religiose, leve militari, pagamento di tasse ecc. Una ricostruzione di questa realtà di base, la cui cultura doveva essere piuttosto affidata alla tradizione orale, può essere tentata solo attraverso indizi che filtrano dalle maglie dei messaggi diretti in genere ai grandi del regno.

Gli studi, numerosi e importanti, che sono stati condotti su questo materiale e che hanno imposto l'ittitologia come disciplina scientifica autonoma, non possono ancora considerarsi esaustivi della complessità e varietà dei problemi posti dalla documentazione.[6] Vari settori di ricerca sono infatti suscettibili di approfondimento e, in alcuni casi, approcci diversi consentiranno probabilmente di proporre ipotesi e soluzioni più convincenti.

Ulteriori indagini possono rivelarsi particolarmente proficue in ambito culturale, dal momento che molte delle ricerche fatte finora, condizionate spesso da una impostazione di tipo linguistico, hanno teso più alla individuazione e valorizzazione delle componenti della cultura ittita che alla valutazione e definizione di questa realtà nel suo complesso.

Nell'archivio di Boghazköy infatti erano conservati testi redatti nelle varie lingue parlate in Anatolia e in quelle della tradizione scribale; è stato così possibile individuare nella lingua ittita l'apporto del ceppo anatolico indeuropeo[7] e distinguerne le varianti dialettali (ittita/nešita, luvio e palaico); si sono riconosciuti i prestiti hattici e hurriti[8] e valutata l'influenza mesopotamica, sia sumerica che accadica; ma non possiamo affermare che, nella fase storica in cui si colloca la documentazione di Hattuša, a queste lingue e dialetti corrispondessero ancora realtà culturali autonome. Non esisteva una cultura anatolica indeuropea distinta da

6. In particolare le indagini sui testi a carattere più propriamente storico (o per meglio dire, politico), per esempio, hanno permesso di ricostruire un quadro generale di riferimento, anche se l'esiguità della documentazione relativa a certi periodi (soprattutto al periodo della formazione dello stato) e nuovi ritrovamenti (si veda per es. i sigilli dei sovrani del Medio Regno Tahurwaili e Muwatalli, assenti dalle liste sacrificali e del cui regno i documenti ufficiali non recano menzione) pongono spesso problemi di non facile soluzione.

7. A cui risale la struttura morfologica e sintattica della lingua.

8. Tali prestiti sono notevoli soprattutto nel lessico. Il hattico e il hurrita sono due lingue a carattere agglutinante e di ceppo sconosciuto, non imparentate fra loro, parlate rispettivamente dai Hatti – popolazione insediata nel territorio delimitato dall'ansa del fiume Kizil Irmak (= Maraššant(iy)a ittita = Halys classico) prima della conquista ittita – e dai Hurriti – popolazione del nord mesopotamico diffusasi nell'Anatolia orientale e sud-orientale e nella Siria settentrionale, che ha dato vita a varie compagini statali. Non sono stati per il momento ritrovati documenti provenienti dai territori posti sotto il diretto controllo di queste popolazioni.

una cultura hattica e da una hurrita; esisteva un'unica cultura ittita in cui le varie componenti si erano amalgamate da tempo, dando vita ad un prodotto nuovo ed originale.

In questa prospettiva riteniamo si debba collocare lo studio della religione degli Ittiti e del loro patrimonio mitico.

Si deve infatti rilevare che le ricerche in questo ambito si sono rivolte soprattutto alla classificazione tipologica dei testi a carattere narrativo e all'attribuzione a determinate culture anatoliche o vicino-orientali degli elementi costitutivi delle narrazioni, sottovalutandone talvolta il contesto storico.

Ne sono così risultate trattazioni[9] che presentano la mitologia ittita nettamente distinta in due settori: da una parte la così detta «mitologia anatolica», costituita da composizioni in prosa, tramandate solo come parte di rituali magici o di descrizioni di feste, e riconducibile per luoghi e protagonisti al patrimonio ideologico e culturale della precedente popolazione hattica; dall'altra la «mitologia di origine straniera», costituita da composizioni poetiche a carattere realmente letterario, che gli Ittiti avrebbero ripreso direttamente dai Hurriti o, con la mediazione di questi, dalla Mesopotamia e dalla Siria settentrionale.

L'apporto ittita in ambito mitologico apparirebbe così limitato ad una funzione di mera giustapposizione di motivi e di idee create da popolazioni ritenute culturalmente e ideologicamente più avanzate.

Un'analisi di questo tipo, con la sua impostazione schematica, come è stato giustamente rilevato in lavori recenti,[10] non è però

9. Si vedano i lavori, ormai classici, di H.G. Güterbock, *Hittite Mythology*, in S.N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World*, New York 1961, 141-179; Idem, *Hethitische Literatur*, in W. Röllig (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden 1978, 211-253 (in particolare pp. 232-253); H. Otten, *Schrift, Sprache und Literatur der Hethiter*, in G. Walser (ed.), *Neuere Hethiterforschung*, Historia, Einzels. 7, Wiesbaden 1964, 11-22 (in particolare pp. 20-22); E. von Schuler, *Kleinasien. Die Mythologie der Hethiter und Hurriter*, WdM 141-215 (*passim*); i testi trascritti da E. Laroche, *Textes mythologiques hittites en transcription: Mythologie anatolienne*: RHA 77 (1965) 60-178; *Mythologie d'origine étrangère*: RHA 82 (1968) 5-84.

10. Cfr. C. Grottanelli, *Observations sur l'histoire d'Appou*: RHA XXXVI (1978) 49-57; P. Xella, *Remarques comparatives sur le «Roman de Keššī»*: ivi, 215-224. Si vedano anche alcuni accenni in H.A. Hoffner, *Hittite Mythological Texts. A Sur-*

sufficiente a chiarire la complessa problematica relativa al patrimonio mitologico tramandato dall'archivio ittita.

Va infatti osservato che, nella koiné culturale instauratasi nel secondo millennio fra le corti e le scuole scribali del Vicino Oriente di cui gli Ittiti erano partecipi e protagonisti, la possibilità di operare distinzioni di carattere puramente etnico è limitata e i risultati che se ne ottengono hanno spesso una validità molto relativa. In un mondo così complesso e per certi aspetti cosmopolita l'originalità delle singole culture non può essere misurata sulla base della individuazione di elementi tipici di un ethnos originario; deve essere invece valutata la capacità che ogni civiltà dimostra di assumere e di rielaborare elementi culturali di diversa provenienza, ma già assimilati in una vasta area del Vicino Oriente.

E da questo punto di vista l'originalità degli Ittiti non può certo essere messa in discussione nei vari settori della loro produzione culturale, dalla scrittura al culto, dall'arte figurativa alla religione, dalla cultura materiale all'ideologia regia ecc.

Tale originalità è particolarmente evidente in ambito mitologico ogni volta che è possibile istituire un confronto fra supposti modelli ed elaborazioni ittite; ma questo avviene molto raramente, perché della maggior parte dei miti conosciamo solo la redazione ittita: eventuali modelli o sono andati perduti o ci sono pervenuti in condizioni talmente frammentarie che l'analisi ne risulta spesso impossibile.[11]

Esemplare della complessità e varietà del patrimonio culturale ittita è il recente ritrovamento, nella città alta di Boghazköy, di una piccola biblioteca, annessa ad un santuario, di cui hanno dato notizia P. Neve[12] e H. Otten.[13]

La costituzione della biblioteca, di proprietà del tempio o di

*vey*, in H. Goedicke and J.J.M. Roberts (edd.), *Unity and Diversity*, Baltimore 1975, 136-145; E. von Schuler, RlA, *s. v.* Literatur bei den Hethitern (in particolare § 5).

11. Si vedano soprattutto i frammenti hurriti del ciclo di Kumarbi.

12. Archäologischer Anzeiger 1984, 329 ss.

13. *Ibidem*, 372-375; Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1984, 50-60 (cit.).

un sacerdote, risale secondo H. Otten[14] alla seconda metà del XIII sec. – momento in cui si colloca la ben nota riorganizzazione del culto promossa dal sovrano Tuthaliya IV – ed è limitata a tre soli testi, a carattere mitologico:

1. un frammento del mito tipicamente anatolico di un «dio scomparso», copia del XIII sec. di una composizione già nota (Bo 1780) risalente al XV sec.;

2. otto frammenti accadici del mito antico-babilonese di Gilgameš, di redazione pre-imperiale;

3. circa 200 frammenti di cinque tavolette di un testo mitologico bilingue hurrita-ittita redatto nel XV sec., il cui contenuto risale, secondo H. Otten,[15] direttamente alla cultura siriana del XVII sec. per la menzione della città di Ebla, distrutta da Hattušili I o da Muršili I.

Si tratta quindi di tre composizioni che mostrano chiaramente le diverse matrici culturali che, fino dagli inizi della formazione statale ittita, hanno operato all'interno della scuola scribale dove sono state elaborate nella forma letteraria giunta fino a noi.[16]

In particolare, la testimonianza offerta dalla bilingue autorizza a supporre che gli scribi ittiti al seguito di Hattušili I e di Muršili I abbiano riportato a Hattuša direttamente dai grandi centri della Siria del nord (Ebla e Aleppo, per es.) e della Mesopotamia (Babilonia) testi letterari e motivi narrativi, divenuti poi oggetto di composizioni pervenuteci in redazioni più tarde (soprattutto del XIII sec.); e vale infine a ridimensionare, almeno parzialmente, la portata della mediazione che i Hurriti di Kizzuwatna[17] avrebbero

14. *Ibidem*, 59.

15. *Ibidem*.

16. Si vedano per es. l'assenza degli episodi relativi ad Uruk nel mito ittita di Gilgameš e lo spazio riservato alle così dette «imprese occidentali» dell'eroe.

17. Provincia sud-orientale anatolica, corrispondente alla Cilicia classica in cui erano a contatto due lingue e due culture: i Luvi nella zona occidentale e i Hurriti in quella orientale intorno ai due santuari di Kummanni (= Comana) e Lawazantiya. Kizzuwatna ha esercitato una notevole influenza in ambito religioso su Hatti, soprattutto durante il periodo imperiale, in particolare per la provenienza da essa di alcune regine ittite (basti ricordare Puduhepa, moglie di Hattušili III e madre di Tuthaliva IV): v. in ultimo H.M. Kümmel, RlA, *s. v.* Kizzuwatna (con bibliografia).

operato fra le culture siriana e mesopotamica da una parte e quella ittita dall'altra.[18]

Presentiamo qui in traduzione quei testi a carattere narrativo che la letteratura corrente definisce tradizionalmente come «miti»,[19] con l'intento di fornire anche ai lettori italiani corretti elementi di valutazione e con l'avvertenza che essi non esauriscono tutto il patrimonio mitico ittita, ma ne sono semplicemente la parte più esplicita.

Si deve ricordare infatti che molti testi religiosi di Boghazköy,[20] sia a carattere magico (SISKUR) sia a carattere cerimoniale ($EZEN_4$), presentano locuzioni e descrivono azioni rituali interpretabili solo in chiave mitologica;[21] in altri ancora sono inseriti brani narrativi, di maggiore o minore ampiezza,[22] che forniscono la base ideologica per lo svolgimento del rituale.

18. Mediazione sostenuta soprattutto da A. Kammenhuber: v. il suo lavoro di sintesi in Orientalia 45 (1976) 130-146 (in particolare pp. 133 s.).

19. Tali testi sono stati catalogati da E. Laroche, CTH 321-370.

20. Che costituiscono la stragrande maggioranza dei testi ritrovati a Boghazköy.

21. Si veda per es. la frase «un ragazzo e una ragazza lasciano il messaggio per Inara» nei testi di CTH 649 (feste celebrate dalla sacerdotessa NIN.DINGIR), con riferimento alla ricerca della dea scomparsa: F. Pecchioli Daddi, in F. Imparati (ed.), *Studi di Storia e Filologia anatolica dedicati a G. Pugliese Carratelli*, Firenze 1988, 193-206; Eadem, OA 26 (1987) 37-57; la menzione della «figlia di un uomo povero» nei testi di CTH 738 (festa per la dea hattica Teteshapi) che richiama la sposa del dio della tempesta nel mito di Illuyanka: v. Eadem, Hethitica 8 (1987) 368. Per quanto riguarda i SISKUR si possono citare come esempi il rituale studiato da H. Otten e J. Siegelová, AfO 23 (1970) 32-38 (CTH 470), che allude alla divisione delle sfere di influenza fra gli dei; i rituali di nascita di CTH 430: KUB XXX 29 (Ro 9 ss.), in cui è menzionata l'assegnazione di sedi a varie divinità (v. G.M. Beckman, StBoT 29, 1983, 22-31), e KUB XXX 30, molto frammentario (v. G.M. Beckman, *op. cit.*, 200-203), in cui la dea Hannahanna è invitata a distribuire il suo favore ai bambini appena nati (per un commento a questi testi si veda anche G. Kellerman, Hethitica 7, 1987, 128).

22. Si vedano per es. il rituale di fondazione di un palazzo reale CTH 414 (per cui, in ultimo, M.F. Carini, Athenaeum 60, 1982, 483-520); il rituale di scongiuro per il dio della tempesta di Nerik KUB XXXVI 89 = CTH 671 (V. Haas, *Der Kult von Nerik*, Roma 1970, 140-174), collegato col rituale di evocazione per la stessa divinità KUB XXXVI 90 = CTH 386 (V. Haas, *op. cit.*, 175-183); lo scongiuro del legamento CTH 390 (cfr. in ultimo il commento di G. Kellerman, *op. cit.*, 126-128); lo scongiuro del fuoco KUB XVII 8 = CTH 457 (studiato da G. Kellerman, Hethitica 8, 1987, 215-235).

Inoltre narrazioni a carattere mitico sono spesso inserite in documenti «politici» e ne costituiscono talvolta l'antefatto, come per es. la storia dei figli della regina di Kaniš nel testo di Zalpa (= CTH 3) e le imprese riguardanti il toro divino nel racconto dell'attraversamento del Tauro (= CTH 16a), per citare gli esempi più noti. Si può affermare che molti testi politici presentano una rivisitazione mitica del passato più o meno lontano, al quale viene così attribuito un valore paradigmatico e celebrativo del presente.[23]

Il mito costituiva quindi un elemento importante della cultura ittita e permeava di sé molti aspetti della vita pubblica e privata: da qui la presenza diffusa nei testi di motivi mitici il cui esatto significato a noi spesso sfugge.

Da quanto abbiamo detto è evidente che il patrimonio mitico tramandato dagli scribi di Boghazköy è estremamente ampio e articolato e che di esso fanno parte opere diverse per funzione ed origine, per struttura e tipologia.

Per questo motivo, piuttosto che ricorrere ad una classificazione dei testi mitologici basata sulle definizioni attuali dei generi letterari (mito, epos, saga, leggenda, racconto, favola, romanzo), a cui il lettore moderno è certo abituato, ma che è estranea alla cultura vicino-orientale e non esaurisce la complessità delle opere narrative in questione, abbiamo preferito attenerci alle indicazioni fornite dagli scribi stessi in margine alle tavolette.

Gli scribi ittiti infatti erano soliti porre nel colofone il numero di serie della tavoletta, con l'indicazione se l'opera era o no completa, il titolo della composizione, il nome dello scriba che aveva materialmente scritto il testo e, in qualche raro caso, il nome dell'autore della composizione.

Dall'esame complessivo dei colofoni risulta che per le opere narrative a carattere mitologico venivano impiegate tre diverse definizioni:

1. *mugawar/mugeššar*, che significa propriamente «invocazio-

23. Indicativa a questo proposito la presenza nell'archivio ittita di copie dello *ŠAR TAMḪARI* (CTH 310) e della leggenda di Naram-Sin (CTH 311): i re ittiti infatti si identificavano con gli antichi sovrani di Akkad, visti come modelli di regalità eroica.

ne; evocazione» e simili,[24] per lo più rivolta ad una divinità per invitarla ad avvicinarsi;

2. *uddar*, lett. «parola, racconto; fatto», termine impiegato di solito per narrazioni in prosa;

3. SÌR (= itt. *išhamai-*) «canto», usato per composizioni poetiche, forse in versi,[25] con accompagnamento musicale.

Si deve però ricordare che, mentre l'uso di *mugawar*, *uddar* e SÌR come termini tecnici è limitato ai colofoni dei testi mitologici, essi ricorrono spesso in altre composizioni con un'ampia gamma di connotazioni.

È interessante notare che, a parte quei testi in cui il colofone è andato perduto o è troppo frammentario per consentire integrazioni, almeno due tavolette non recano nel colofone alcuna indicazione: si tratta della così detta *Storia di Appu* e della *Storia della vacca, del dio Sole e del pescatore*.[26] Questo può forse costituire un indizio della diversa valutazione da parte degli scribi ittiti delle due opere in questione rispetto alle altre composizioni. Tale diversità trova in effetti conferma nell'analisi della struttura dei due racconti, che presentano temi e motivi non assimilabili al restante patrimonio mitico.

1. La definizione *mugawar/mugeššar*[27] è riservata dagli scribi ittiti ai miti del «dio scomparso», di cui sono protagoniste divinità diverse: in primo luogo il dio Telipinu, protagonista del mito più ampio e meglio conservato; il dio della tempesta, sia in quanto

24. V. CHD 324 ss.: nome verbale, derivato dal verbo *mugai-*, che oltre ad «invocazione / evocazione rituale» indica talvolta il materiale usato per tali azioni.

25. V. H.G. Güterbock, JCS 5 (1951) 141.

26. CTH 360: KUB XXIV 8 + XXXVI 60 IV 34 «Prima [tavolet]ta di [Ap]pu: non finita»; CTH 363: KUB XXIV 7 IV 59′ «Seconda/Terza [tavolet]ta di A[...]: non finita».

27. Tale definizione è presente in KUB XXXIII 68 II 3′ (mito della scomparsa del dio della tempesta) e in VBoT 58 IV 13′ (mito della scomparsa del Sole); negli altri miti del dio scomparso non compare a causa della frammentarietà o assenza dei colofoni, ma la tavoletta di catalogo KUB XXX 60 + KBo XIV 70 I 23, 24, 27 attesta l'esistenza di *mugawar* per le divinità GUL-*šeš*, per Telipinu e per il dio Sole (v. E. Laroche, CTH, p. 154). Comunque la struttura dei testi non lascia dubbi sul fatto che tale definizione possa estendersi anche agli altri miti analoghi: Anzili e Zukki, Hannahanna, Inara.

principale divinità di Hatti, sia in quanto dio locale e personale; la dea madre Hannahanna (= $^{d}$MAḪ = $^{d}$NIN.TU); le dee Anzili e Zukki e la dea Inara (= $^{d}$LAMA/KAL). Caratteristiche particolari presenta il *mugawar* per il dio Sole (tavoletta di Yozgat).

Esistono infine una serie di frammenti non chiaramente attribuibili ad una specifica divinità, ma riconducibili a questo modello tipologico di mito.[28]

Non ci soffermiamo qui sui miti di Telipinu (CTH 324; cfr. anche CTH 322), del dio della tempesta (CTH 325-332) e del dio Sole (CTH 323), per i quali rimandiamo alle singole trattazioni.

Gli altri miti, che sono conservati in condizioni troppo frammentarie per poterne dare una traduzione continua, presentano tuttavia alcuni elementi interessanti.

1. La scomparsa della dea Hannahanna (CTH 334), per quanto risulta dall'analisi dei frammenti pervenutici, si configura come un motivo mitico inserito in un rituale magico, piuttosto che come un testo narrativo: infatti il mito è qui ridotto ai suoi elementi essenziali (scomparsa – conseguenze negative – ritorno), preceduti e seguiti dalle formule magiche intese a pacificare e far tornare la divinità. Manca il tema centrale della ricerca e la descrizione dell'ira divina.[29]

Difficile stabilire con certezza in questo caso la funzionalità sia del mito che del rituale, vista l'ampiezza della sfera d'influenza della dea, che riguarda la fertilità nel suo complesso.

2. La struttura del mito delle dee Anzili e Zukki (CTH 333) riproduce quella del modello classico di Telipinu.

La menzione della levatrice ($^{munus}$ŠÀ.ZU: testo A I 21′), come officiante del rituale, dimostra che esso veniva recitato durante un parto per creare alla partoriente condizioni favorevoli alla nascita del bambino.[30]

28. Si vedano i frammenti catalogati da E. Laroche sotto CTH 335, a cui si possono aggiungere KBo XXVI 130, 134 (per cui cfr. CTH 335, 6) e 135. A CTH 335, 4 aggiungere *C. KUB XI.VI 52: Ro 1′ ss. = B II 1′ ss.

29. G. Kellerman, Hethitica 7 (1987) 116-118, in particolare p. 117, ritiene che ciò sia dovuto al fatto che in questo caso scompare la dea stessa, che altrove è la protagonista della ricerca.

30. Si vedano ora la trascrizione, traduzione e commento di G. Beckman, *op.*

Il passo relativo all'ira delle dee introduce la descrizione di elementi dell'abbigliamento femminile da cerimonia: oltre alle scarpe scambiate e alla veste indossata al contrario, si menzionano il pettorale e il velo, anch'essi rovesciati.[31]

3. Il mito della scomparsa della dea Inara è costituito, secondo la classificazione delle tavolette di E. Laroche (CTH 336), da sei episodi tutti molto frammentari. Dopo una recente analisi condotta su di essi da G. Kellerman,[32] possiamo dire che solo uno di tali episodi costituisce effettivamente un momento del mito della scomparsa di Inara (KUB XXXIII 57 = CTH 336, 3), dal momento che in esso Hannahanna, su richiesta del dio della tempesta, padre di Inara, invia l'ape alla ricerca della dea. Gli altri episodi sono di difficile interpretazione per la loro frammentarietà e per l'introduzione di personaggi per i quali non si hanno chiari elementi di riferimento in altri racconti mitologici.[33]

11. La definizione *uddar* è limitata al mito di Illuyanka (CTH 321). Il testo viene in questo modo caratterizzato come la narrazione che fornisce le motivazioni per la celebrazione della festa

*cit.*, 72-83; a p. 79 Beckman osserva che una prova ulteriore per un'associazione delle due dee con le nascite è costituito dai testi di CTH 484, in cui esse sono placate insieme alle dee MAḪ e GUL-*šeš*.

31. KUB XXXIII 67 I 26'-32': «Anzili si adirò; [Zukki si adirò.] [Si mise] a destra la scarpa sinistra e si mise a sinistra [la scarpa destra.] La veste [...] Appuntò sul dietro della (sua) veste divina[a] i due pettorali. Fece scendere davanti (la parte) posteriore (del suo) velo, mentre fece scendere dietro quella anteriore. Si alzò e se ne andò dalla camera interna...». – *a*: Così secondo la lettura seguita da G. Beckman, *op. cit.*, 74 e 80, TÚG.DINGIR-*LIM-wa-aš-za-kán* invece della lettura TÚG-*an-ši-wa-za-kán* di E. Laroche, RHA 77 (1965) 136.

32. *Op. cit.*, 118-126.

33. Secondo la Kellerman, *op. cit.*, 120-122, gli episodi CTH 336, 1, 5 e 6, sono parti di uno stesso mito, detto *Mito della sparizione del bestiame*, la cui trama può così essere ricostruita: un personaggio chiamato «Nutrice» (il cui nome è scritto con il sumerogramma $^{\text{munus}}$UMMEDA), con l'aiuto del dio ZA.BA$_4$.BA$_4$, nasconde gli animali e gli uomini su una roccia. Dopo che gli dei, avvisati da Hannahanna per il tramite di Inara, li hanno cercati inutilmente, Hannahanna li trova grazie alla magia e punisce i colpevoli. Nell'episodio, estremamente frammentario, CTH 336, 2, Hannahanna ritrova con l'aiuto dell'ape, sua messaggera, un'«egida» ($^{\text{kuš}}$*kuršaš*) scomparsa. Da notare in questo testo la menzione della divinità della crescita Miyatanzipa (KUB XXXIII 59 III 12'). – Infine il frammento KUB XXXIII 58 = CTH 336, 4 appartiene probabilmente ad una versione del mito della scomparsa del dio della tempesta.

del *purulli*:[34] appare evidente che in questa composizione l'intento narrativo-esplicativo prevale su quello magico-rituale caratteristico dei *mugawar*.

III. Il termine SÌR «canto» è presente nei colofoni della *Teogonia*,[35] del *Canto di Ullikummi*,[36] dei testi relativi a Gilgameš[37] e a Kešši.[38] È tuttavia ragionevole ritenere che tale definizione possa essere estesa anche ad altri testi analoghi, il cui colofone è andato perduto (Hedammu, *Canto di Argento*,[39] Atramhaši) o è lacunoso (Gurparanzah,[40] *Regalità di* $^{d}$*KAL*).[41]

1. Alcune di queste composizioni sono incentrate sulla figura del dio hurrita Kumarbi e la tematica comune della lotta per il potere fra gli dei fa di esse episodi diversi di un unico grande ciclo mitologico.

Attualmente i testi narrativi che riguardano il dio Kumarbi sono i seguenti (per maggiori dettagli sui testi *a*, *b*, *c* rimandiamo alle singole trattazioni):

*a*) la così detta *Teogonia* o *Regalità celeste* (CTH 344), che narra la lotta fra gli dei per il potere in cielo e la nascita del dio della tempesta;

*b*) il *Canto di Ullikummi* (CTH 345), in cui Kumarbi genera un figlio mostruoso contro il dio della tempesta;

*c*) il mito del drago Hedammu (CTH 348), anch'esso nato da Kumarbi in funzione di avversario del dio della tempesta;

*d*) la *Regalità del dio KAL* (CTH 343),[42] di cui è protagonista un

34. Per questa antica festa anatolica si veda n. 1 al *Mito di Illuyanka*.

35. KUB XXXIII 120 IV 19'.

36. KUB XXXIII 95 Bd. sin. 1.

37. KBo XIX 116 Vo 2'.

38. KUB XLVII 2 Bd. parte destra r. 2. (versione hurrita).

39. Come ha notato H.A. Hoffner, in *Fest. H. Otten*², 143 n. 1, la presenza del verbo *išhamihhi* «io canto» all'inizio del mito (HFAC 12 I 7) mostra che anche questo mito doveva essere definito come SÌR.

40. KUB XVII 9 IV 1': «Seconda tavoletta [...] Gurpara[nzaḫ ...]».

41. KUB XXXIII 114 IV 24': [...]*ta*[.

42. Ai testi citati da E. Laroche si possono ora aggiungere KBo XXII 83 e 86, che integra l'inizio della III e della IV colonna, e forse KBo XIII 83 che E. Laroche cataloga sotto CTH 351 (fram. che nominano Ea).

dio, indicato sempre con il sumerogramma KAL,[43] che viene contrapposto da Ea e Kumarbi al dio della tempesta.

La parte conservata di questo mito si apre con un combattimento sul carro (?) fra il dio KAL e il dio della tempesta affiancato da *IŠTAR*. Il dio della tempesta sconfitto è privato delle redini [e della sferza], per le quali viene istituito un culto, e del regno celeste che, per riconoscimento di Ea, passa a $^{d}$KAL. È probabile che anche *IŠTAR* accetti la nuova sovranità celeste, se il frammento KUB XXXVI 6 si inserisce nella lacuna fra la I e la II colonna, come propone P. Meriggi.[44] Il dio KAL regna per alcuni anni, durante i quali si instaura una sorta di età dell'oro; ma a un certo punto rifiuta di rendere omaggio agli dei antichi, suoi nonni, ed Ea e Kumarbi decidono di punirlo, perché la ribellione di $^{d}$KAL ha privato gli dei delle offerte dovute. Il dio della tempesta e il suo vizir (e fratello) NIN.URTA (= Tašmišu) mutilano il ribelle, che parla al dio della tempesta riconoscendone la superiorità. La replica del dio della tempesta è in gran parte perduta.

*e*) Il *Canto di Argento* (CTH 364), altro figlio generato da Kumarbi in funzione della sua lotta contro Tešub (?).

Il lavoro condotto da H.A. Hoffner[45] sui testi relativi permette ora di ricostruire, almeno parzialmente, la trama di questo mito, di cui è protagonista un personaggio, Argento (scritto sempre con il sumerogramma KÙ.BABBAR, privo di determinativo), che non trova paralleli nella mitologia vicino-orientale.[46]

43. Per l'uso e la lettura di questo sumerogramma in Anatolia v. E. Laroche, RlA, *s. v.* Lamma/Lamassu. C. La divinità protagonista di questo mito, di cui si ignora il nome ittita, va tenuta nettamente distinta dalle varie divinità protettrici indicate con il sumerogramma $^{d}$KAL/LAMA – fra cui anche la dea Inara – note in ambito anatolico; per questo motivo si è preferita qui la trascrizione KAL (a Boghazköy equivalente all'accadico *danānu*, *dannu* «forte») alla lettura LAMA = accadico *lamassu* «(dio) protettore». Esiste però la possibilità che anche in questo caso si tratti di un mito eziologico, paragonabile in qualche modo a quello della scomparsa del bestiame (v. n. 33) in cui agisce un personaggio chiamato «Nutrice», all'inizio nemico dell'umanità e poi trasformato dalla dea Hannahanna in una vera nutrice. Il dio KAL del mito in questione potrebbe quindi essere all'inizio una divinità malvagia che, dopo la sua deposizione e punizione da parte degli dei che lo avevano elevato alla regalità celeste, diventa una divinità protettrice dell'umanità. Purtroppo la frammentarietà delle tavolette relative a questo mito non permette di verificare la validità di una tale ipotesi.

44. Athenaeum 31 (1953) 135 e 137. 45. *Op. cit.*, 143-166.

46. M. Salvini, SMEA 18 (1977) 90 e H.G. Güterbock, RlA, *s. v.* Kumarbi, riten-

La composizione inizia con un proemio, molto frammentario, in cui l'autore,[47] del quale non conosciamo l'identità, vanta le qualità del protagonista. Il primo episodio conservato riguarda la nascita di Argento da una donna mortale (?), la quale dopo il parto piange, probabilmente perché è stata abbandonata dal padre del bambino. In seguito Argento, avendo appreso da un orfano, che ha bastonato, di essere anche lui orfano, racconta piangendo alla madre l'accaduto. La donna, costretta con le minacce, gli rivela che suo padre è Kumarbi, signore di Urkiš, suo fratello è il dio della tempesta, re del cielo e della terra, e sua sorella è *IŠTAR*, regina di Ninive. Argento si reca allora ad Urkiš alla ricerca del padre, ma non lo trova. I brani che seguono sono estremamente frammentari: si capisce soltanto che Argento, schieratosi dalla parte del padre, cerca di prendere il potere e minaccia i grandi dei del cielo, riuscendo a terrorizzare il Sole e la Luna.

*f*) Una serie di frammenti contenenti il nome di Kumarbi, attualmente non ascrivibili con sicurezza all'uno o all'altro dei miti sopra citati.[48]

Tradizionalmente[49] questo ciclo viene ritenuto di origine hurrita sia per il nome della divinità principale, scritto anche *Kumarwe*, in cui è stato riconosciuto il suffisso del genitivo hurrita *-we* e quindi inteso come «(quello) di Kumar» (una località con questo nome non è però conosciuta finora in territorio hurrita);[50] sia per la menzione di toponimi come Kummiya e Urkiš;[51] sia per la

gono che il testo hurrita KUB XXVII 38 alluda a questo mito (e a quello di Hedammu) per la presenza in IV 19' di *Uš̱une ewerne* «Argento re» (e in IV 20' di *ᵈH̱idam ewerne*) seguito in IV 21' dalla menzione di Kumarbi (*ᵈKumarweneš*). Ma ora V. Haas e I. Wegner, ChS I/5, p. 26, hanno riconosciuto in *Uš̱une* il nome di un sovrano hurrita del III millennio (e in *H̱idam* il nome di un re dell'Elam, Hida, contemporaneo di Naram-Sin).

47. Che il testo abbia un autore è evidenziato dall'uso della prima persona singolare del verbo *išhamihhi* «io canto/canterò» (HFAC 12 I 7) e dal pronome di prima persona *-mu* «me» (I 8).

48. Ai frammenti catalogati da E. Laroche, CTH 346' (RHA XXX, 1972), si devono ora aggiungere KBo XXII 84 (appartenente forse alla stessa tavoletta di KUB XXXIII 117), KBo XXVI 88-90 (che conservano parti dello stesso racconto), KBo XXVI 100 (probabilmente copia di KUB XXXIII 105), KBo XXVI 105, 106, 108-113.

49. Cfr. la bibliografia citata alla n. 9.

50. V. H.G. Güterbock, RlA, *s. v.* Kumarbi, p. 325: è noto solo un quartiere di Babilonia con questo nome.

51. Kummiya è una località non identificata, da collocarsi nella Mesopotamia set-

presenza di frammenti hurriti del mito di Ullikummi:[52] i testi ittiti sarebbero quindi traduzioni di modelli hurriti.

Abbiamo già osservato come sia difficile accettare oggi, senza le necessarie distinzioni, un'affermazione così decisa.

Inoltre bisogna tenere conto del fatto che i miti del ciclo di Kumarbi presentano motivi narrativi e divinità provenienti dal mondo mesopotamico: sono mesopotamici infatti il concetto della successione delle generazioni divine; il motivo dell'annientamento dell'umanità, presente nel mito di Hedammu e in quello di $^{d}$KAL, da connettersi probabilmente al motivo mesopotamico del diluvio; gli dei che precedono Kumarbi sul trono, Alalu e Anu, così come Enlil, signore della città di Nippur, ed Ea, dio della saggezza.

Altri motivi ancora sembrano elaborazioni tipicamente anatoliche: il carattere stesso sia degli avversari che degli alleati del dio della tempesta presenta tratti comuni al mito anatolico della lotta col drago: si vedano Hedammu e Illuyanka, *IŠTAR* e Inara.

La presenza in questo ciclo di elementi riferibili a culture diverse (hurrita, mesopotamica, anatolica) rende quindi estremamente problematico definirne la tradizione.

Allo stato attuale della ricerca emergono però alcuni dati:

questo ciclo mitico è conosciuto unicamente dall'archivio di Hattuša;

la figura centrale di tali miti, il dio Kumarbi, non sembra avere un ruolo rilevante nelle zone di espansione hurrita (Mesopotamia e Siria settentrionali) e non compare fra le divinità di Mitanni nei trattati di Šuppiluliuma e Šattiwaza;[53]

tentrionale, sede del dio della tempesta nel mito di Hedammu (KUB XXXIII 103 II 6′), nel racconto di Appu (KUB XXIV 8 IV 15) e in un frammento hurrita del mito di Gilgameš (KUB VIII 61 + IV 13); il «re di Kummiya» è menzionato anche in un frammento del ciclo di Kumarbi: KUB XXXIII 105 I 3′. Per questa città v. H. Otten, RlA, *s. v.* Kummiya. Urkiš è il nome di un'importante città reale hurrita (è infatti attestata l'esistenza di un re di nome Tišatal su un documento di fondazione – una statuetta raffigurante un leone – ritenuto il più antico testo in lingua hurrita) sede del dio Kumarbi nel mito di Ullikummi e in quello di Argento.

52. M. Salvini, *op. cit.*, 75 ha segnalato KUB XLV 62 (Join per KBo XII 80), KUB XLV 61, KUB XLVII 14, KUB XLV 63.

53. CTH 51 e 52. Šattiwaza, figlio del re di Mitanni Tušratta, dopo avere partecipato alla congiura in cui fu ucciso suo padre, salì al trono, ma fu cacciato da Šut-

Kumarbi è assente finora dall'onomastica hurrita.

In tali condizioni sembra azzardato ipotizzare l'esistenza di una redazione scritta dei miti, opera di scribi hurriti, in territorio hurrita, giunta poi a Hattuša e qui copiata e tradotta in ittita.[54]

Se poi teniamo conto del fatto che alcune delle opere che fanno parte del ciclo di Kumarbi, giunteci in redazioni del XIII sec., risalgono in realtà ad originali composti in epoca pre-imperiale[55] – momento in cui dalla scuola scribale ittita uscivano molti testi religiosi scritti in hurrita[56] – non possiamo escludere che anche la versione hurrita del ciclo sia opera della cancelleria ittita. Così, pur non sottovalutando gli apporti extra-anatolici, e hurriti in particolare, alla composizione del testo, riteniamo che attualmente non ci siano elementi sufficienti a negare che le narrazioni appartenenti al ciclo di Kumarbi siano autentiche elaborazioni ittite.

2. La definizione SÌR è conservata anche nel colofone della XIV tavoletta del testo di Kešši (CTH 361).[57] Si tratta di un'ampia composizione – doveva comprendere infatti almeno 15 tavolette – di cui sono rimasti frammenti di una versione ittita e di una hurrita, rinvenuti a Boghazköy, e, forse, un frammento di una versione accadica, trovato a El-Amarna.[58] L'incertezza sulla reale appartenenza al mito di Kešši del frammento amarniano rende dubbia l'affermazione che si tratti di un testo ampiamente diffuso nell'ambito del Vicino Oriente.[59]

tarna figlio di Artatama. Si rifugiò allora a Babilonia e poi alla corte di Šuppiluliuma, che gli dette in sposa una figlia e lo aiutò a tornare sul trono della capitale hurrita Waššukkanni. Šuppiluliuma stipulò quindi con lui un trattato, di cui sono conservati sia il testo emanato da Šuppiluliuma che quello emanato da Šattiwaza.

54. Cfr. G. Wilhelm, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*, Darmstadt 1982, 81.

55. Cfr. C. Kühne, in W. Beyerlin (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975, 175, per la *Teogonia*, e H.A. Hoffner, *op. cit.*, 162, per il *Canto di Argento*.

56. V. i rituali di Tašmišarri e Tatuhepa, ChS I/1; la bilingue hurrita-ittita (citata) ecc.

57. V. sopra, n. 38.

58. V. P. Xella, *op. cit.*, 218 n. 21; M. Salvini, XENIA 1988, 101.

59. Cfr. P. Xella, *op. cit.*, 218.

La trama del mito di Kešši può essere ricostruita parzialmente dai cinque frammenti ittiti (di cui due sono duplicati): Kešši è un cacciatore di professione, che, dopo il matrimonio con la bella Šintalimeni (Šentaminni nella versione hurrita),[60] sorella di Udubšarri,[61] trascura le offerte di pane e di vino dovute agli dei e la sua attività, per trascorrere tutto il suo tempo accanto alla moglie. La madre lo rimprovera e lo incita ad andare a caccia. Kešši allora prende la sua lancia e i suoi cani e si avvia verso la montagna Natara per cacciare. Tuttavia gli dei, adirati per le mancate offerte, gli nascondono la selvaggina. Kešši, non volendo tornare a casa a mani vuote, vaga per tre mesi sui monti; soffre la fame e la sete e cade ammalato. A questo punto il testo diviene molto frammentario e, dopo una lunga lacuna, si incontra la descrizione di sette sogni,[62] che Kešši al risveglio racconta alla madre perché li interpreti. Il resto del racconto è andato perduto.

Per un'analisi del racconto e una sua interpretazione come una rielaborazione di un antichissimo mito di caccia, si veda il lavoro di P. Xella, citato (n. 10).

I numerosi frammenti hurriti,[63] che per il momento non sono traducibili, sembrano presentare o un mito diverso o episodi diversi dello stesso mito: manca infatti il motivo della caccia, della malattia e dei sogni interpretati dalla madre; sono invece presenti nomi di persone e di divinità assenti nella redazione ittita. In particolare va segnalata la menzione del dio Kumarbi e di Tapšuwarri, che compare anche nella versione hurrita del mito di Ullikummi, indizi probabilmente di una «*contaminatio* con cicli mitici diversi».[64]

60. In questo nome M. Salvini, *op. cit.*, 103, riconosce la parola hurrita *šinta* «sette»; ritiene quindi che possa essere in relazione col numero dei sogni fatti da Kešši.

61. Il nome nella versione hurrita si presenta come *Ud/ti/epšarra/i*.

62. Il primo sogno è andato perduto. Nel secondo si parla di una porta; nel terzo Kešši porta qualcosa dal monte Natara a Sippar; nel quarto un blocco di diorite cade dal cielo e colpisce i servi e l'uomo della divinità; nel quinto i padri divini di Kešši cominciano ad accendere il fuoco; nel sesto Kešši ha una collana al collo e su di lui viene posto un braccialetto femminile da caviglia; nel settimo Kešši va a caccia del leone e appena fuori della porta trova le divinità Damnaššaraš e dei serpenti.

63. M. Salvini, *op. cit.*, 101, ne ha individuati 18.

64. V. M. Salvini, SMEA 18 (1977) 80.

3. Pur non essendo definito esplicitamente come SÌR,[65] possiamo inserire fra questo tipo di composizioni anche il mito che ha come protagonista l'eroe Gurparanzah (CTH 362), che doveva comprendere almeno due tavolette.[66]

La trama di questo racconto, noto attraverso quattro frammenti,[67] purtroppo molto danneggiati, non può essere ricostruita per intero; anche l'ordine di successione degli episodi è incerto.

L'episodio noto come *Prova dell'arco* permette di affermare che il mito di Gurparanzah, analogamente a quanto è avvenuto per il mito di Kešši, si è sviluppato sulla base di un antichissimo mito di caccia:[68] vi si parla infatti dell'uccisione da parte di Gurparanzah di un animale feroce, forse un orso;[69] l'episodio è poi seguito da una gara di tiro con l'arco, in cui l'eroe risulta vincitore. Da rilevare che la scena si svolge nella città di Akkad, il cui ruolo nell'ideologia della regalità antico-ittita è estremamente rilevante.[70]

In un altro episodio si svolge un dialogo fra Gurparanzah e il fiume Aranzah (= Tigri), che, volendo aiutare l'eroe, lascia la sua sede e si reca in volo, simile ad un'aquila, ad Akkad.

Anche nel caso di questo mito i nomi dei protagonisti (Gurparanzah – composto sulla base del nome hurrita del Tigri –, la moglie Tatizuli,[71] il fiume Aranzah) sono hurriti; la mancanza però finora di una versione hurrita del mito stesso, la menzione della città di Akkad e delle dee MAḪ e GUL-*šeš*, la similitudine dell'aquila, introducono elementi che impediscono di considerare automaticamente il mito come risalente «alla antica tradizione hurrita».[72]

65. V. sopra, n. 40.

66. V. sopra, n. 40.

67. Ai testi catalogati da E. Laroche, CTH 362 si aggiungono ora KBo XXII 98, duplicato di KUB XXXVI 67 II 14' ss., e KBo XXVI 98.

68. Cfr. G. Wilhelm, *op. cit.*, 87; B. de Vries, *The Style of Hittite Epic and Mythology*, Diss., Ann Arbor 1967, 47-49.

69. KUB XXXVI 67 II 10'-11': «Gurparanzah uccise rapidamente un *hartagga*».

70. Cfr. n. 23.

71. Secondo V. Haas - H.J. Thiel, AOAT 31, 1978, 35, questo nome significa «amato è il volto».

72. G. Wilhelm, *loc. cit.*

Ancora una volta si deve pensare piuttosto ad una tradizione letteraria composita, in cui confluiscono motivi provenienti da culture diverse, che sono stati elaborati in modo originale in ambito anatolico.

4. Fra i SÌR una posizione particolare spetta ai due miti di sicura origine mesopotamica: Gilgameš e Atramhaši.

*a*) Del mito di Gilgameš (CTH 341) sono stati trovati a Boghazköy, oltre a testi appartenenti alla versione ittita, frammenti di una versione hurrita[73] e di una versione accadica.[74] È difficile definire il rapporto fra le varie versioni del mito, soprattutto perché i frammenti hurriti sono quasi del tutto incomprensibili; tuttavia il recente ritrovamento a Boghazköy di otto frammenti di una versione accadica risalenti al 1400 a.C., sicuramente redatti in Anatolia e non importati dalla Mesopotamia (v. n. 74), rende necessario riesaminare l'opinione corrente che vede nei Hurriti i mediatori della cultura mesopotamica in Anatolia. Se infatti gli scribi ittiti redigono in accadico nel 1400 a.C. una versione del mito di Gilgameš, è probabile che la conoscenza dell'originale mesopotamico risalga ad un'epoca anteriore,[75] quando sono attestati contatti diretti fra l'Anatolia da una parte e la Mesopotamia e la Siria del nord dall'altra (si vedano per questo le guerre siriane di Hattušili I e Muršili I e la famosa spedizione a Babilonia di quest'ultimo sovrano).

Un possibile indizio dell'importazione in Anatolia del mito di Gilgameš direttamente dalla Mesopotamia sembra costituito dal fatto che l'unica altra attestazione del nome di Gilgameš a Boghazköy è conservata in una tavoletta contenente un presagio relativo alla nascita di un bambino,[76] tipo di testo che sappiamo di diretta derivazione mesopotamica.[77] In tal caso la redazione hur-

73. V. M. Salvini, *op. cit.*, 75, e XENIA (cit.), 99.

74. V. G. Wilhelm, ZA 78 (1988) 103.

75. Secondo A. Kammenhuber (v. n. 18) la costituzione dello stato di Mitanni avrebbe impedito contatti diretti fra Anatolia e Mesopotamia fino a ca. 1350; tuttavia G. Beckman, JCS 35 (1983) 112, ha dimostrato che tali contatti esistevano anche durante questo periodo.

76. KBo XIII 34 III 11′ ss., citato da H. Otten, RlA, *s. v.* Gilgameš C.

77. V. G. Beckman, *op. cit.*, 101.

rita del mito, più recente, potrebbe essere stata realizzata a Hattuša, come quelle di altri miti mesopotamici.[78]

La presenza poi nella versione ittita del dio Kumarbi, assente nei testi mesopotamici e identificato da H.G. Güterbock[79] con Enlil, è indice del lungo lavoro di rielaborazione a cui il testo mesopotamico fu sottoposto presso la scuola scribale ittita.

*b*) Del mito babilonese del diluvio, di cui è protagonista l'eroe Atra-ḫasīs[80] (= itt. Atramhašiš), sono stati identificati a Boghazköy (CTH 347) due frammenti di una versione ittita[81] e un frammento in accadico,[82] tuttora inedito.

La sostituzione in questo mito di Enlil con Kumarbi, come dio nemico dell'umanità, è un altro esempio del continuo processo di *contaminatio* a cui questi temi erano sottoposti.

IV. Oltre a queste composizioni di derivazione extra-anatolica, esiste a Boghazköy un nucleo di testi definiti comunemente «miti cananei».[83]

*a*) Tale definizione risale allo studio condotto da H. Otten nel 1953[84] sui testi di CTH 342, che contengono il mito del dio Elkunirša e della dea Ašertu, sua moglie.

Nonostante la frammentarietà del testo, è possibile ricostruire gli elementi essenziali della trama: Ašertu cerca di sedurre il dio della tempesta (scritto qui con l'ideogramma $^{d}$U), che respinge le sue profferte e, su consiglio dello stesso Elkunirša, la umilia dicendole di avere ucciso i suoi figli. La dea alla notizia dell'uccisione disperata sviene. Dopo un'ampia lacuna vediamo che Ašertu persuade il marito a punire il dio della tempesta. Alla scena assiste, sotto forma di uccello, *IŠTAR*, che, quando marito e moglie si coricano, vola ad avvertire il dio della tempesta. A questo punto la narrazione si inter-

78. V. G. Wilhelm, *Grundzüge* (cit.), 80-81.

79. RlA, *s. v.* Kumarbi, 329.

80. Eroe del mito sumero-accadico del diluvio, che il dio Enlil manda sulla terra dopo la creazione dell'umanità: cfr. D.O. Edzard, WdM, 44-45.

81. KUB VIII 63; KUB XXXVI 74 (forse parte di una bilingue: J. Siegelová, Ar. Or. 38, 1970, 135 ss.).

82. 809/z: J. Siegelová, *loc. cit.*

83. Cfr. sopra, n. 9.

84. MIO I (1953) 125-150.

rompe, ma possiamo presumere da due ampi frammenti di rituale, appartenenti allo stesso testo, che Ašertu riesca nel suo intento, dal momento che il dio della tempesta deve essere purificato dal male che Ašertu gli ha inferto.

Secondo H. Otten (p. 139) i nomi delle divinità Elkunirša e Ašertu sono semitici nord-occidentali/cananei: infatti Elkunirša può essere interpretato come *'ēl qônē' 'ereṣ* «El creatore della terra», mentre Ašertu equivale al teonimo Aširtu, presente nei nomi propri delle lettere di El-Amarna, e alla dea ugaritica Aṯirat = 'ṯrt.

Inoltre la situazione e i motivi mitici mostrerebbero forti corrispondenze col patrimonio narrativo di Ugarit, anche se gli episodi tramandati dai testi di Boghazköy non sono identici a quelli ugaritici. Su questa base si è ritenuto che anche le altre divinità presenti nel mito fossero da identificare con le corrispondenti divinità cananee e cioè $^{d}$U = Ba'l e *IŠTAR* = 'Anat.

*b*) Come miti «cananei» sono stati riconosciuti anche i testi di CTH 349 e 350,[85] rispettivamente frammenti di un ciclo di combattimenti del dio della tempesta (identificato in questo caso con Ba'l) e di un mito del monte Pišaiša che tenta di violentare la dea *IŠTAR* (assimilata qui alla dea ugaritica 'Anat).

Tuttavia un esame dei testi appartenenti a CTH 349 non evidenzia alcun elemento che possa farli interpretare come risalenti ad una mitologia di origine «cananea»: i nomi delle divinità sono sempre scritti in forma ideografica, senza complementazioni fonetiche che ne permettano una sicura identificazione; si tratta di testi estremamente frammentari in cui solo la presenza in alcuni[86] del verbo *tarh-* «vincere» può fare allusione ad una battaglia fra divinità; il motivo della lotta fra gli dei appartiene comunque al patrimonio comune di molte mitologie del Vicino Oriente antico e non si caratterizza come elemento precipuo di quella ugaritica; infine la presenza del dio Tašmi(šu) in KUB XXXIII 97 I 10' e la menzione di «piedi» e «pietra» in KUB XXXVI 26 II/III 6' avvicinano piuttosto questi testi al ciclo di Kumarbi.

85. V. in ultimo E. von Schuler, RlA, *s. v.* Literatur (cit.), 75.

86. KUB XXXIII 90 III 12'''; KUB XXXVI 24 II 4'. cfr. anche la frase *menahhanda zahhain pa[iš* «davanti det[te] battaglia» di KUB XXXIII 97 I 12.

Per quanto riguarda poi i frammenti di CTH 350, il mito di *IŠTAR* e il monte Pišaiša è stato ritenuto di origine «cananea» in quanto la montagna è stata collocata in Siria per la sua presenza in trattati siriani accanto al Libano e all'Hermon[87] e per la menzione di un combattimento del dio della tempesta col mare che ha fatto pensare alla lotta di Ba'l con Jam.[88]

Ancora una volta non si può parlare di elementi decisivi, in quanto la sostanza del mito, per quel poco che conosciamo, ovvero il connubio fra montagne e divinità, ripropone situazioni note dalla mitologia del ciclo di Kumarbi, anche se in questo caso la montagna ha un ruolo maschile e non femminile come nel *Canto di Ullikummi* e nell'episodio di Kumarbi e la montagna Wašitta.

Il motivo della lotta del dio della tempesta col Mare, come è noto, è presente nella mitologia mesopotamica[89] ed è difficile stabilire per quale via sia giunto a Boghazköy, dove peraltro il mare è spesso associato all'avversario del dio della tempesta.[90]

Ancora più inconsistente appare la definizione di miti «cananei» per gli altri due frammenti di CTH 350, i cui personaggi e situazioni sembrano riportare di nuovo al ciclo di Kumarbi.[91]

I miti, di cui abbiamo parlato, costituiscono senz'altro la parte più importante del patrimonio mitologico degli Ittiti; tuttavia il ritrovamento di vari frammenti,[92] il cui contenuto non è facilmente ascrivibile ad alcun mito conosciuto e non consente la rico-

87. V. J. Friedrich, JKF 2 (1952) 148.

88. Cfr. M.H. Pop - W. Röllig, WdM 258-260.

89. Cfr. D.O. Edzard, WdM, 129, *s. v.* Tiamat.

90. Si vedano per es. i miti del ciclo di Kumarbi, in particolare Ullikummi e Hedammu, in cui il Mare è alleato di Kumarbi, e i miti anatolici di Illuyanka – II versione, Telipinu e la figlia del Mare, la tavoletta di Yozgat.

91. 1. KUB XXXIII 89 + XXXVI 21: accanto al dio della tempesta è schierata *IŠTAR*, come nel mito della *Regalità del dio KAL*; si veda anche la menzione di Impaluri, vizir del Mare in un frammento del ciclo di Kumarbi, KUB XXXVI 25 IV 1. – 2. KUB XXXVI 33, molto frammentario, menziona *IŠTAR*, regina di Ninive, il monte Hazzi e le «membra nude», che rimandano al *Canto di Ullikummi*.

92. CTH 337 e 338; 351-354, 365, 370. – Si possono ora aggiungere KBo XXII 51, 70, 72, 87; KBo XXVI 114-123, 137-145.

struzione di una trama, conferma l'ampiezza e la varietà della mitologia ittita.

Gli archivi di Boghazköy ci hanno restituito anche motivi mitici espressi in lingue diverse dall'ittita, che testimoniano la ricchezza e la vitalità delle componenti culturali che contribuirono alla formazione della civiltà ittita: sono stati infatti ritrovati un mito hattico, con traduzione ittita, noto come *la luna che cade dal cielo* (CTH 727);[93] un mito palaico inserito in contesto innico e rituale (CTH 752); vari frammenti di miti in lingua luvia (CTH 764 e 768) e hurrita (CTH 775 e 776).

Le difficoltà di interpretazione di queste lingue e l'esiguità del materiale a disposizione impediscono a tutt'oggi una piena valutazione dell'importanza e del ruolo svolto dalle relative culture (hattica, palaica, luvia, hurrita), in particolare da quelle che si sono sviluppate in territorio anatolico.

Un ultimo problema, che oggi alla luce di recenti ricerche[94] deve essere impostato su basi nuove, riguarda i rapporti fra il mito e il rituale: la netta distinzione fra una mitologia di importazione propriamente letteraria e una mitologia anatolica funzionale al rituale religioso[95] non sembra più sostenibile: basti pensare al rituale di purificazione che segue il mito di Ašertu; al rituale e inno ad *IŠTAR*, che precede la *Storia della vacca, del dio Sole e del pescatore*; alla dedica innica della *Storia di Appu*, che doveva seguire un inno alla divinità solare.

Ad uno stretto rapporto della sfera mitologica con quella religiosa riporta anche la corrispondenza riscontrata fra la versione hurrita del mito di Keššì e il rituale di Tašmišarri;[96] probabilmente anche per i miti del ciclo di Kumarbi è possibile rintracciare indizi di una loro utilizzazione rituale.[97]

93. Si veda la singola trattazione.

94. Cfr. H.A. Hoffner, *Unity and Diversity* (cit.), 142.

95. V. sopra, n. 9.

96. V. M. Salvini, XENIA (cit.), 104.

97. Si vedano le introduzioni alla *Teogonia* e al *Canto di Ullikummi*.

# Avvertenza

Si pubblicano in questo volume le traduzioni dei testi mitologici ittiti più completi e di quelli che, pur frammentari, sono troppo importanti o famosi per poter essere esclusi da una trattazione sulla mitologia ittita (*Regalità celeste*, per es.); degli altri si danno notizie dettagliate nell'introduzione.

Non si è ritenuto opportuno fornire la traduzione della versione ittita del mito di Gilgameš, dal momento che l'analisi di questo testo non può prescindere dallo studio dell'originale mesopotamico.

Per correttezza filologica si sono riportate integralmente le varie versioni del mito di Telipinu e di quello del dio della tempesta.

Per la resa dei sillabogrammi, su cui si fonda la scrittura ittita, si sono seguiti i criteri comunemente adottati dagli studiosi moderni:

1. i segni fonetici, impiegati per i termini ittiti e per quelli delle altre lingue anatoliche, sono resi in minuscola corsiva;

2. i logogrammi risalenti al sumerico e all'accadico, che hanno la funzione di sostituire un termine ittita, sono resi rispettivamente con la maiuscola capitale (sumerogrammi) e con la maiuscola corsiva (accadogrammi). I valori fonetici dei sillabogrammi che li compongono sono quelli normalmente usati in sumerico e in accadico. Da notare che i sillabogrammi costituenti un logogramma sumerico sono collegati da un punto (per es. MUNUS.LUGAL «regina»), quelli costituenti un logogramma accadico da una lineetta (per es. *IŠ-TU* «da»). Si ricorda inoltre che gli scribi ittiti erano soliti aggiungere ai logogrammi dei segni fonetici (i così detti complementi fonetici) che permettono di definire la classe tematica e la desinenza del termine ittita corrispondente (per es. DINGIR-*na-aš* = itt. *ši-u-na-aš* «dio»);

3. i determinativi, che sono sumerogrammi posti prima o dopo un termine per specificarne la sfera semantica, sono scritti in minuscola sopra il rigo, per sottolineare il fatto che non venivano pronunciati.

Gli omofoni, largamente impiegati nella scrittura cuneiforme, sono così distinti: nessun contrassegno per il segno più usato, un accento acuto per il secondo in ordine di frequenza, un accento grave per il terzo, un numero in deponente dal quarto in poi.

Per quanto riguarda i nomi divini, presenti ovviamente in gran numero in un lavoro sui testi mitologici, si è preferito estendere il

più possibile la resa in minuscola – e questo criterio è stato adottato soprattutto per i termini che individuano divinità assunte nel pantheon ittita col nome originale – indipendentemente dal loro ambito di appartenenza (per es. Anu, Ea, Marduk ecc.).

Nella traduzione dei testi i numeri delle righe sono indicati di regola ogni cinque (più frequentemente solo quando richiesto dal passaggio ad altra tavoletta o dalla lacunosità del testo). Si ricorda che l'apice indica che l'inizio della tavoletta è andato perduto.

Inoltre per rendere più agevole la lettura non sono stati segnalati gli inserimenti di termini spesso sottintesi in ittita (per es. il verbo «essere», soggetti e pronomi, congiunzioni ecc.).

Infine nella resa dei nomi antichi si sono usati il simbolo *š* (in ittita equivalente alla sibilante sorda), che riproduce la grafia cuneiforme (fricativa palato-alveare), e *h* (cuneiforme *ḫ* fricativa uvulare), che per lo più in ittita ha valore di una semplice aspirazione (soffio laringale).

Segni diacritici:

| | |
|---|---|
| [ ] | integrazione di lacune nella tavoletta |
| [...] | lacuna di ampiezza non definibile |
| ⟨ ⟩ | integrazioni di parti omesse dallo scriba |
| ( ) | termini inseriti nella traduzione per chiarirne il senso. |

Sono a cura di Franca Pecchioli Daddi la parte III dell'introduzione, il Mito di Illuyanka, il Mito della Scomparsa del Sole, il Mito del dio della Tempesta, La Luna che cade dal cielo, la Regalità celeste, la Storia di Appu e la Storia della vacca, del dio Sole e del Pescatore.

Sono a cura di Anna Maria Polvani le parti I, II e IV dell'introduzione, il Mito di Telipinu, il Mito di Telipinu e della figlia del Mare, il Mito di Hedammu e il Mito di Ullikummi.

Le altre parti sono comuni.

# Tavola cronologica[1]

| | |
|---|---|
| | ANTICO REGNO |
| XVI sec. | Hattušili I |
| | Muršili I (1531 distruzione di Babilonia) |
| | Hantili I |
| | Zidanta I |
| | Ammuna |
| | Huzziya I |
| | MEDIO REGNO[2] |
| | Telipinu |
| | Tahurwaili |
| XV sec. | Alluwamna |
| | Hantili II |
| | Zidant/za II |
| | Huzziya II |
| | Muwatalli I |
| | Tuthaliya I (marito di Nikalmati)[3] |
| | Arnuwanda I (marito di Ašmunikal) |
| XIV sec. | Hattušili II (padre di Šuppiluliuma) |
| | Tuthaliya II (figlio di Arnuwanda) |
| | IMPERO |
| | Šuppiluliuma I |
| | Arnuwanda II |
| | Muršili II |

1. La datazione è in accordo con i criteri seguiti dai sostenitori della così detta «cronologia corta».

2. La periodizzazione è molto incerta, perché mancano chiari elementi di divisione. Qui si propone come iniziatore del Medio Regno Telipinu, poiché è l'autore di una profonda ristrutturazione amministrativa.

3. La successione e il numero dei sovrani che precedono Šuppiluliuma è ancora oggetto di ampie discussioni fra gli studiosi. La ricostruzione qui proposta, a titolo puramente indicativo, si basa sui dati emersi recentemente dal ritrovamento di un sigillo a croce del sovrano Šuppiluliuma II, per cui v. H. Otten, Innsbrukker Beiträge zur Sprachwissenschaft 42 (1989) 25 ss.

| | |
|---|---|
| XIII sec. | Muwatalli II (ca. 1275 battaglia di Qadeš) |
| | Muršili III (Urhi-Tešub) |
| | Hattušili III |
| | Tuthaliya III/IV |
| | Arnuwanda III |
| | Šuppiluliuma II |

# Abbreviazioni e sigle

| | |
|---|---|
| ABoT | *Ankara Arkeoloji Müzesinde bulunan Boğazköy Tableteri*, Istanbul 1948 |
| AfO | Archiv für Orientforschung, Berlin |
| AGI | Archivio Glottologico Italiano, Firenze |
| AJA | American Journal of Archaeology, Baltimore |
| *Alimenta Hethaeorum* | H.A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum. Food Production in Hittite Asia Minor* (AOS 55), New Haven 1974 |
| Anatolia | Anatolia. Journal of the Institute for Research in Near Eastern and Mediterranean Civilizations of the Faculty of Letters of the University of Ankara, Ankara |
| Anatolica | Anatolica (Institut historique et archéologique néerlandais à Istanbul), Leiden |
| ANET³ | J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton ³1969 |
| AOAT | Alter Orient und Altes Testament, Neukirchen-Vluyn |
| AOATS | AOAT, Sonderreihe |
| AOF | Altorientalische Forschungen, Berlin |
| AOS | American Oriental Series |
| Ar. Or. | Archiv Orientalní, Praha |
| Athenaeum | Athenaeum, Pavia |
| Bd. | bordo della tavoletta |
| Bo | numeri di inventario di tavolette degli scavi 1906-12 |
| Bo anno/... | numeri di inventario di tavolette degli scavi 1968 ss. |
| BO | Bibliotheca Orientalis, Leiden |
| CHD | H.G. Güterbock and H.A. Hoffner, *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago 1980 ss. |
| ChS | V. Haas, M. Salvini, I. Wegner, G. Wilhelm (edd.), *Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler*, Roma 1984 ss. |
| CTH | E. Laroche, *Catalogue des textes hittites*, Paris 1971 |
| Die Sprache | Die Sprache. Zeitschrift für Sprachwissenschaft, Wien/Wiesbaden |

| | |
|---|---|
| DLL | E. Laroche, *Dictionnaire de la langue louvite*, Paris 1959 |
| EHS | H. Kronasser, *Etymologie der hethitischen Sprache* I (fasc. 1-4), II (fasc. 5/6), Wiesbaden 1963-65, 1966 |
| *Fest. J. Friedrich* | R. von Kienle, A. Moortgat, H. Otten, E. von Schuler und W. Zaumseil (edd.), *Festschrift J. Friedrich zum 65. Geburtstag gewidmet*, Heidelberg 1959 |
| *Fest. H.G. Güterbock*[1] | K. Bittel, Ph. H.J. Houwink Ten Cate and E. Reiner (edd.), *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday* (PIHANSt 33), Istanbul 1974 |
| *Fest. H.G. Güterbock*[2] | H.A. Hoffner and G.M. Beckman (edd.), *Kaniššuwar: A Tribute to Hans Gustav Güterbock on his Seventyfifth Birthday May 27, 1983* (Assyriological Studies 23), Chicago 1986 |
| *Fest. E. Lacheman* | M.A. Morrison and D.I. Owen (edd.), *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians in Honor of Ernest R. Lacheman*, Winona Lake, Ind. 1981 |
| *Fest. E. Laroche* | *Florilegium Anatolicum: Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*, Paris 1979 |
| *Fest. H. Otten*[1] | E. Neu - Ch. Rüster (edd.), *Festschrift Heinrich Otten 27. Dezember 1973*, Wiesbaden 1973 |
| *Fest. H. Otten*[2] | E. Neu - Ch. Rüster (edd.), *Documentum Asiae Minoris Antiquae, Festschrift für Heinrich Otten zum 75. Geburtstag*, Wiesbaden 1988 |
| FuF | Forschungen und Fortschritte, Berlin |
| Gymnasium | Gymnasium. Zeitschrift für Kultur des antike und humanistische Bildung, Heidelberg |
| HED | J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, Berlin - New York - Amsterdam 1984 |
| HEG | J. Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar* (IBS 20), Innsbruck 1977 ss. |
| *Heth. El.* | J. Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch*, Heidelberg [2]1967 |
| Hethitica | Hethitica (Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Univ. Catholique de Louvain), Louvain |
| *Heth. u. Idg.* | E. Neu - W. Meid (edd.), *Hethitisch und Indogermanisch: Vergleichende Studien zur historischen Grammatik und zur dialektgeographischen Stellung der indogermanische Sprachgruppe Altkleinasiens*, Innsbruck 1979 |
| HFAC | G. Beckman and H.A. Hoffner, *Hittite Fragments in American Collections* (JCS 37,1), Philadelphia 1985 |

| | |
|---|---|
| HT | *Hittite Texts in the Cuneiform Character in the British Museum*, London 1920 |
| HW | J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg 1952 |
| HWErg. 1, 2, 3 | J. Friedrich, HW 1-3 Ergänzungsheft, Heidelberg 1957, 1961, 1966 |
| HW² | J. Friedrich - A. Kammenhuber, *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg ²1975 ss. |
| IBoT | *Istanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Boğazköy Tabletleri(nden Seçme Metinler)* I-IV, Istanbul 1944, 1947, 1954, 1988 |
| IBS | Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Innsbruck |
| IM | Instanbuler Mitteilungen, Berlin |
| JANES | Journal of American Near Eastern Studies, New York |
| JCS | Journal of Cuneiform Studies, New Haven |
| JHS | Journal of Hellenic Studies |
| JKF | Jahrbuch für kleinasiatische Forschungen, Heidelberg/Istanbul |
| KBo | *Keilschrifttexte aus Boghazköi* I-XXX, XXXIII |
| *Kleinasien*² | A. Goetze, *Kleinasien*, München ²1957 |
| KUB | *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* I-LVIII |
| KZ | Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung («Kuhns Zeitschrift»), Göttingen |
| Language | Language. Journal of the Linguistic Society of America, Baltimore |
| MIO | Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Berlin |
| MVAeG | Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, Leipzig |
| NF | Neue Folge |
| NHF | G. Walser (ed.), *Neuere Hethiterforschung* (Historia, Einzelschriften 7), Wiesbaden 1964 |
| NS | Nova Series |
| OA | Oriens Antiquus, Roma |
| OLZ | Orientalistische Literaturzeitung, Berlin |
| Orientalia | Orientalia, Roma |
| PIHANSt | Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stanboul |
| RAI | Rencontre Assyriologique Internationale |
| Recherches | E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites* (RHA VII/46), Paris 1947 |

| | |
|---|---|
| RGTC 6 | G.F. Del Monte - J. Tischler, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, vol. 6, Wiesbaden 1978 |
| RHA | Revue Hittite et Asianique, Paris |
| RlA | Reallexikon der Assyriologie, Berlin |
| Ro | recto della tavoletta |
| SMEA | Studi micenei ed egeo-anatolici, Roma |
| StBoT | Studien zu den Boğazköy Texten, Wiesbaden |
| TdH | Texte der Hethiter, Heidelberg |
| Tel Aviv | Tel Aviv. Journal of the Tel Aviv University Institute of Archaeology, Tel Aviv |
| *Thes.* | A. Kammenhuber (ed.), *Materialien zu einem hethitischer Thesaurus*, Heidelberg 1973 ss. |
| UF | Ugarit-Forschungen, Neukirchen-Vluyn |
| VBoT | A. Goetze (ed.), *Verstreute Boghazköi-Texte*, Marburg 1930 |
| Vo | verso della tavoletta |
| WdM | H.W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart 1983 |
| XENIA | V. Haas (ed.), *Hurriter und Hurritisch*, XENIA (= Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen hrsg. v. W. Schuller, Heft 21), Konstanzer Altorientalische Symposien Band II, Konstanz 1988 |
| ZA | Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, Leipzig/Berlin |
| ZDMG | Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden |

Sono state infine usate le seguenti abbreviazioni: accad. = accadico; accus. = accusativo; col. = colonna; d. = destro/a; fram. = frammento; idg. = ideogramma; itt. = ittita; sin. = sinistro/a; sost. = sostantivo; sum. = sumerico; tav. = tavoletta.

# La mitologia ittita

# Mito di Illuyanka

1. Testo: CTH 321: A. KBo III 7; B. KUB XVII 5; C. KUB XVII 6; D. KUB XII 66; E. KUB XXXVI 54; F. KBo XII 83; G. KBo XII 84 (+) KBo XIII 84; H. KBo XXII 99; *J. KUB XXXVI 53 (da CTH 370).

2. Bibliografia essenziale. *a*) Trascrizioni: E. Laroche, *Textes mythologiques hittites en transcription*: RHA 77 (1965) 65-72; G. Beckman, *The Anatolian Myth of Illuyanka*: JANES 14 (1982) 12-18 (con bibliografia precedente). – *b*) Traduzioni: A. Goetze, *Kleinasien*², 139 s.; Idem, ANET³, 125 s.; C. Kühne, in W. Beyerlin (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975, 179-181; G. Beckman, *op. cit.*, 18-20. – *c*) Commenti: H.G. Güterbock, in S.N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World*, New York 1961, 150-152; Idem, in W. Röllig (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden 1978, 246-248; H.A. Hoffner, in H. Goedicke and J.J.M. Roberts (edd.), *Unity and Diversity*, Baltimore 1975, 137 s.; C. Kühne, *op. cit.*, 177-179; C. Mora, in O. Carruba (ed.), *Studia Mediterranea P. Meriggi dicata*, Pavia 1979, 380-382; G. Kellerman, Slavica Hierosolymitana 5-6 (1981) 35-46; G. Beckman, *op. cit.*, 24 s.; H. Gonnet, Anatolica 14 (1987) 89-100; R. Stefanini, in F. Imparati (ed.), *Studi di Storia e di Filologia Anatolica dedicati a G. Pugliese Carratelli*, Eothen, Firenze 1988, 255 s.

Il racconto mitologico, noto come *Lotta contro il drago* o *Mito di Illuyanka*, è stato finora oggetto di numerose trattazioni,[1] che hanno evidenziato problemi e aspetti particolari, senza tuttavia esaurire le complesse valenze che il testo presenta sul piano contenutistico e formale.

Il mito è conservato in nove esemplari, redatti nel periodo imperiale[2] sulla base di un modello antico, come dimostra la presenza nel testo di elementi linguistici[3] e contenutistici[4] arcaici. È stato osserva-

1. Per le più significative v. scheda bibliografica.

2. Si vedano per questo i nomi degli scribi. Secondo G. Beckman, *op. cit.*, 20 n. 63, solo l'esemplare E = KUB XXXVI 54 può essere più antico.

3. Si vedano per questo soprattutto il pronome enclitico nom./acc. pl. n. *-e* (*ne-e*: B I 12′, 13′); la particella enclitica *-(a)pa* (*an-da-ma-pa*: A I 13; *am-mu-ug-ga-za-pa*: A III 29′); l'uso del caso allativo (*gi-im-ra*: B I 13′ = C I 18′).

4. Si vedano in particolare il ruolo svolto dalla città di Nerik; l'uso dell'istituto

to' che questo modello antico, a cui si sarebbe rifatto il sacerdote Kella, che secondo il proemio è l'autore del racconto, poteva essere scritto o orale. Senza voler negare l'esistenza di una tradizione mitica orale,[6] due ordini di considerazioni inducono a ritenere che il testo del racconto di Kella sia stato fissato in forma scritta molto presto, già in epoca antico-ittita:

1. gli arcaismi linguistici del testo sono di tipo grammaticale, non lessicale; è difficile quindi supporre che abbiano retto ad una trasmissione orale, non condizionata da scansioni metriche o ritmiche.

2. Kella è un antroponimo anatolico molto antico,[7] documentato solo per il periodo pre-imperiale; è probabile quindi che proprio a Kella risalga l'archetipo letterario a cui hanno attinto i copisti di età imperiale, in un momento cioè di recupero e di rivalutazione politica della tradizione culturale nord e centro-anatolica, come è quello inaugurato dal sovrano Hattušili III.

Il testo si apre con un proemio in cui sono indicati il nome dell'autore e l'occasione del mito. Sappiamo così che il racconto di Kella era connesso con l'antica festa del *purulli*,[8] che veniva celebrata probabilmente in primavera, all'inizio dell'anno agricolo, per assicurare prosperità e benessere al paese.

Segue poi il mito vero e proprio, in due diverse versioni – la prima ritenuta generalmente[9] più semplice e ingenua, a carattere favolistico; la seconda più sofisticata e complessa, a carattere letterario – accompagnate entrambe da una parte rituale.

La tavoletta si chiude con il colofone che riporta il titolo della composizione e il nome degli scribi.

Tutte e due le versioni iniziano *ex abrupto*[10] con la sconfitta del dio della tempesta del cielo, principale divinità del pantheon ittita, da parte del drago, designato col solo nome comune *illuyanka*, che significa appunto «drago, serpente».[11] I motivi dello scontro non sono

matrimoniale dell'[16]*antiyanza*; il fatto che il mito fornisca l'eziologia della festa antico-ittita del *purulli*; la menzione nella seconda versione dell'«unto» Tahpurili, noto da testi in *ductus* antico; i nomi degli dei.

5. V. G. Kellerman, *op. cit.*, 36.

6. Supposta da H.G. Güterbock, in W. Röllig, *op. cit.*, 232-233, 246. Si vedano, a questo proposito, anche le osservazioni di C. Mora, *op. cit.*, 374-376.

7. Già presente nelle tavolette di Kültepe/Kaniš. Oltre all'autore del mito, portano questo nome un dignitario citato nell'editto di Telipinu (KBo III 1 II 23) e un proprietario terriero menzionato in un documento di donazione (KBo VIII 27 Vo 2): v. H. Otten, RlA, *s. v.*

8. V. nota 1 alla traduzione.

9. Si veda per es. H.G. Güterbock, *op. cit.*, 247.

10. L'inizio della seconda versione è in parte perduto.

11. V. in ultimo J. Puhvel, HED, 358-359: «autochtonous term».

esplicitati, ma, date le caratteristiche dei protagonisti, è evidente che sono legati alla lotta per il controllo delle acque, così necessarie all'agricoltura: il dio della tempesta è infatti il signore dell'acqua piovana e il drago è il custode delle acque sotterranee.

In seguito lo svolgimento si diversifica.

A. Nella prima versione il dio della tempesta, sconfitto dal drago e abbandonato dagli dei, può contare solo sulla fedeltà della figlia Inara. La dea, con l'aiuto di Hupašiya, un uomo a cui ha concesso il suo amore, riesce a rendere impotente il drago che, tradito proprio dalla sua voracità e stupidità, viene ucciso insieme ai figli dal dio della tempesta. Il mito prosegue narrando le vicende di Hupašiya, per il quale la dea costruisce una casa sulla roccia in modo da isolarlo dagli altri uomini e soprattutto dalla moglie e dai figli; ma avendo disubbidito agli ordini della dea, che gli ha proibito di guardare fuori dalla finestra, Hupašiya viene ucciso e la casa distrutta. A questo punto Inara affida al re ittita la custodia della sua casa e il controllo delle acque sotterranee sottratte al drago; in ricordo di tale avvenimento viene istituita la prima festa del *purulli*.

La versione si conclude con l'esaltazione del monte Zali(ya)nu, che concede la pioggia alla città di Nerik e ne riceve in cambio offerte di pane.

Prima di passare all'esame della seconda versione del mito, sono necessarie alcune osservazioni.

1. Il testo presenta frequenti riferimenti geografici,[12] che permettono di ambientare la vicenda nella regione di Nerik.[13]

Tale localizzazione, insieme ai nomi dei protagonisti e al rituale che segue, ha fatto ritenere il mito stesso di origine hattica.

2. Il drago presente in questa prima versione, che vive in una grotta, ha le caratteristiche di un essere terrestre e sotterraneo, diverso da quello della seconda versione che sembra piuttosto un essere marino.

La golosità e la stupidità, che lo caratterizzano, lo rendono simile agli esseri mostruosi della mitologia «di origine hurrita»: Hedammu e Ullikummi. Non è quindi ragionevole usare questi elementi per parlare di «ingenuità» del racconto mitico di Illuyanka. Si può se mai osservare che, rispetto alle composizioni così dette «hurrite», la

12. Sono infatti menzionate le località di *Kiškilušša* (luogo del combattimento, in cui Inara torna alla fine per consegnare al re la sua casa e il controllo delle acque abissali), *Ziggaratta* (città dove vive Hupašiya al momento del suo incontro con la dea Inara) e *Tarukka* (città dove Inara costruisce la casa sulla roccia per Hupašiya).

13. Città situata a nord di Hattuša in direzione del Mar Nero: v. n. 6 alla traduzione.

vicenda ha una impostazione più schematica, in quanto inserita in un contesto cultuale,[14] ma non meno erudita: anche Illuyanka infatti risponde al modello comune nel Vicino Oriente per l'avversario del dio della tempesta (mostruoso, goloso, stupido).

3. Di particolare interesse è il ruolo svolto dalla dea Inara, che appare come la reale protagonista di questa prima versione.[15] Qui infatti Inara,[16] oltre alle sue caratteristiche ben note attraverso i testi religiosi antico-ittiti di dea protettrice della regalità, presenta tratti e comportamenti simili a quelli che conosciamo per la dea *IŠTAR*[17] nei miti «hurriti» della regalità del dio KAL,[18] di Hedammu[19] e di Ullikummi.[20] Inara, come *IŠTAR*, ricorre alle sue arti femminili per avere la meglio sull'avversario e per ottenere l'aiuto desiderato; rimane fedele al dio della tempesta sconfitto, mentre gli altri dei lo abbandonano.

Non conoscendo le caratteristiche di Inara nella religione hattica e non possedendo l'originale antico-ittita del mito, non possiamo sapere se questa assimilazione di fatto fra Inara e *IŠTAR* sia una innovazione dello scriba che ha copiato il testo in epoca imperiale (che avrebbe attribuito ad Inara lo stesso comportamento di *IŠTAR* nelle sue avventure con esseri mostruosi) oppure un prodotto della koinè culturale esistente nel Vicino Oriente durante il secondo millennio (che aveva probabilmente elaborato un modello unico per la divinità femminile legata al dio della tempesta da rapporti di parentela[21] – ma non moglie – un modello imperniato sui valori della fedeltà e della seduzione).

In ogni caso possiamo affermare che il comportamento di Inara è un indizio ulteriore del carattere erudito della composizione.

4. Sul destino e sulla morte di Hupašiya si è molto discusso, ma nessuna delle interpretazioni proposte è riuscita a spiegare i motivi della scelta di Hupašiya da parte di Inara e del comportamento della dea nei suoi confronti.[22]

14. Cfr. lo schematismo compositivo dei resoconti ittiti di celebrazioni di feste.

15. Cfr. V. Haas, OLZ 77 (1982) col. 358.

16. Per questa dea v. n. 11 alla traduzione.

17. La somiglianza è già stata notata da H.A. Hoffner, *op. cit.*, 140.

18. *IŠTAR* combatte al fianco del fratello Tešub.

19. *IŠTAR* tenta di sedurre Hedammu.

20. *IŠTAR* tenta di sedurre Ullikummi.

21. *IŠTAR* è la sorella del dio della tempesta hurrita Tešub, mentre Inara è la figlia del dio della tempesta hattico Taru (v. KUB XXXIII 57 II 10: «il dio della tempesta cercò sua figlia»: Mito di Inara v. E. Laroche, *op. cit.*, 151).

22. Tralasciando l'interpretazione in chiave di conflitto etnico-politico di H. Gonnet, *op. cit.*, 94, accenniamo qui ad alcune delle proposte più significative. Th. Gaster, *Thespis*, New York 1950, 327-328, e O.R. Gurney, *Gli Ittiti*, Firenze

Se partiamo dalle caratteristiche fondamentali di Inara – la dea che protegge la regalità – e consideriamo il fatto non banale che la casa costruita per Hupašiya è fondata sulla roccia, come lo è nella ideologia della regalità ittita il palazzo reale, e infine teniamo conto delle valenze politiche e strumentali che ogni testo della letteratura vicino-orientale contiene, possiamo intravedere una soluzione plausibile.

La vicenda mitica, che si apre con la scelta di Hupašiya e si chiude con l'attribuzione del controllo delle acque al sovrano ittita, può, a mio avviso, essere letta come rappresentazione simbolica dell'istituzione della regalità ittita. Hupašiya viene scelto da Inara per le sue doti di coraggio (lega il drago) e di intraprendenza (ama la dea) e collocato in una posizione di preminenza rispetto agli altri uomini, a contatto diretto con la divinità (deve abbandonare la sua vita precedente e custodire i doni della dea) – possiede quindi le prerogative che nella ideologia della regalità ittita sono attribuite al sovrano: eroicità e sacralità; ma viene meno ai suoi compiti, commettendo un peccato e diventando impuro, quindi indegno della preminenza accordatagli. A questo punto Inara consegna la sua casa e il controllo delle acque sotterranee all'unico uomo legittimato alla regalità, il sovrano ittita appunto.

A sostegno dell'ipotesi che la concessione del favore di Inara a Hupašiya sia indizio della sua elevazione al di sopra degli altri uomini, si può citare il precedente letterario della scelta di Sargon da parte di *IŠTAR*, che, come abbiamo osservato, ha molti tratti comuni con la Inara del nostro testo. Il precedente è importante, dal mo-

[1]1962, 235, ritengono che Inara proibisca a Hupašiya di vedere la moglie per impedirgli di indebolirsi e di trasmettere ad altri esseri umani l'essenza divina ricevuta. Il ricorso all'agente umano, che esegue l'azione per conto della divinità e che è condotto all'estrema rovina, viene considerato come elemento tipicamente folkloristico. C. Mora, *op. cit.*, 380-382, pensa piuttosto che tale proibizione derivi dalla preoccupazione, nota in ambito ittita, di mantenere lo stato di purezza necessario per chi abbia contatti intimi con la divinità e che l'uccisione di Hupašiya sia la conseguenza della contaminazione che la sola vista della moglie poteva provocare. G. Beckman, *op. cit.*, 24-25, propone invece una interpretazione (che estende anche alla sorte del figlio del dio della tempesta nella seconda versione) di più ampio respiro, partendo dall'osservazione che l'intervento umano è comune nei miti anatolici (v. il rituale umano nei miti del «dio scomparso»), data la concezione che gli Ittiti hanno del cosmo: uomini e dei concorrono, ognuno per il proprio campo, all'andamento ordinato dell'universo; ma gli uomini non devono travalicare il loro piano esistenziale. Hupašiya muore in conseguenza della *hybris* che lo ha portato a giacere con la dea. H.A. Hoffner, *op. cit.*, 138, infine considera l'episodio di Hupašiya marginale e gli attribuisce un significato puramente eziologico: sarebbe stato inserito solo per spiegare il ritrovamento delle rovine di una casa su un colle nella regione di Tarukka.

mento che nella ideologia della regalità antico-ittita il modello sargonico in particolare e accadico in generale è continuamente presente e rilevante.[23]

B. Nella seconda versione del mito la diminuzione di autorità del dio della tempesta in seguito alla sconfitta da parte del drago è esplicitata dalla perdita del cuore e degli occhi, che gli vengono sottratti dal vincitore. In questa situazione il dio, abbandonato evidentemente da tutti, mette in opera un piano a lungo termine, ricorrendo ancora una volta (ma in prima persona e non attraverso la mediazione di un'altra divinità come nella prima versione) all'aiuto degli uomini. Sposa la figlia di un uomo povero e genera da lei un figlio; quando questi è diventato grande, gli fa sposare la figlia del drago. Il figlio del dio della tempesta può così recuperare il cuore e gli occhi del padre e il dio, reintegrato nella sua primitiva potenza, riesce a sconfiggere il drago in un nuovo scontro che avviene stavolta sulla riva del mare.

H.A. Hoffner[24] ha messo in rilievo che il matrimonio del figlio del dio della tempesta con la figlia del drago corrisponde alla procedura matrimoniale, nota dalle leggi ittite,[25] del così detto $^{lú}$*antiyanza* lett. «colui che entra dentro (la casa del suocero)». Si tratta di un istituto, probabilmente comune presso la popolazione hattica,[26] secondo il quale un capofamiglia, generalmente privo di eredi maschi, può assicurare la sopravvivenza della propria casata e l'unità del patrimonio familiare pagando il *kušata* «prezzo della sposa» per un giovane, che entra così a far parte della casa del suocero, diventandone il legittimo erede. Questo tipo di matrimonio non ha quindi come conseguenza la costituzione di una nuova famiglia o il potenziamento della casa dello sposo, ma la sopravvivenza della famiglia della donna. Usando una terminologia moderna, potremmo dire che il genero assume il cognome del suocero e che i figli nati da questa unione saranno gli eredi legittimi del nonno materno.

In ambito ittita il matrimonio del tipo $^{lú}$*antiyanza*[27] è documentato

23. V. per questo il riferimento a Sargon nel resoconto delle imprese del sovrano antico-ittita Hattušili I; il racconto leggendario dell'attraversamento del Tauro; le copie rinvenute a Boghazköy del *Re della battaglia* e della *Leggenda di Naram-Sin* ecc.

24. *Op. cit.*, 137-138, riprendendo un suggerimento di H.G. Güterbock, in S.N. Kramer, *op. cit.*, 152.

25. Par. 36: «Se un servo paga il *kušata* (= prezzo della sposa) per un giovane libero e lo prende nella sua casa come $^{lú}$*antiyanza*, nessuno potrà farlo uscire».

26. Così H.A. Hoffner, *loc. cit.*

27. Per questo tipo di matrimonio si veda anche F. Imparati, Geo-Archeologia 1984/2, 112-114.

prevalentemente in testi del periodo pre-imperiale (tavoletta di Inandik[28] e par. 36 delle Leggi[29]) ed è previsto come possibilità nell'editto di Telipinu, nella parte che codifica le norme di successione al trono.[30] Secondo H.A. Hoffner[31] ricorrerebbe anche nel *Mito di Telipinu e della figlia del Mare*, dove sarebbe usato come mezzo per recuperare il dio Sole rapito dal Mare.

Si deve notare che nella seconda versione del *Mito di Illuyanka* il matrimonio del dio della tempesta con la figlia di un uomo povero costituisce la premessa per l'applicazione dell'istituto dell'[lú]*antiyanza*: è logico supporre che solo un giovane privo di patrimonio familiare abbia convenienza a lasciare la propria famiglia di origine per entrare in quella della moglie.

Al momento dell'ingresso nella nuova famiglia il figlio del dio della tempesta, obbedendo al padre naturale, si fa consegnare come *kušata*[32] il cuore e gli occhi sottratti dal drago; ma in questo modo provoca la rovina del nuovo padre legale, macchiandosi di una colpa gravissima, per la quale non c'è possibilità di riscatto; per questo chiede di essere ucciso.

Il tradimento, che il figlio del dio della tempesta ha perpetrato, non è quindi nei confronti del padre naturale, come ritiene H. Gonnet,[33] ma del padre legale.

Su questo episodio è intervenuta anche C. Mora,[34] ponendo l'accento sul diverso esito della vicenda nei due episodi mitici in cui ricorrerebbe la pratica dell'[lú]*antiyanza*: nel nostro mito infatti il tradimento nei confronti del suocero viene espiato con la morte, in quello di Telipinu e la figlia del Mare con un risarcimento di beni. Secondo la Mora questa diversità può essere spiegata con il mutamento dei costumi all'interno della società ittita, che portò ad una attenuazione

28. Caso più antico a noi conosciuto.

29. V. n. 25.

30. Par. 28: «Divenga re un figlio, principe di primo rango. Se non c'è un principe di primo rango, divenga re un figlio di secondo rango. Se non c'è un principe come erede, si prenda un [lú]*antiyanza* per la figlia di primo rango e quello divenga re». – Secondo R.H. Beal, JCS 35 (1983) 115-119, questa possibilità trovò applicazione nel caso del sovrano del medio regno ittita Arnuwanda I.

31. *Loc. cit.*; v. anche C. Mora, *op. cit.*, 382-383.

32. Così H.A. Hoffner, *loc. cit.*, e H.G. Güterbock, in W. Röllig, *op. cit.*, 247-248.

33. *Op. cit.*, 93-95. La Gonnet propone una interpretazione del mito completamente diversa: in esso vede infatti rappresentata in modo simbolico la lotta degli Ittiti contro i Kaskei e nel figlio del dio della tempesta riconosce il dio della tempesta della città di Nerik, il cui culto sarebbe stato soppresso (= uccisione), perché sarebbe passato dalla parte dei nemici Kaskei (= drago).

34. *Loc. cit.*

delle pene per reati in un primo tempo ritenuti molto gravi:[35] la seconda versione del *Mito di Illuyanka* rifletterebbe così una mentalità più arcaica rispetto al *Mito di Telipinu e la figlia del Mare*.

Si tratta di una spiegazione teoricamente plausibile, ma che non tiene conto della differenza sostanziale esistente, a mio avviso, fra i due miti: una lettura attenta del *Mito di Telipinu e la figlia del Mare* mostra infatti che la consegna (della figlia e) del Sole a Telipinu da parte del Mare non può essere interpretata come il pagamento del *kušata* per un matrimonio di tipo [lú]*antiyanza* (come riteneva H.A. Hoffner), bensì come il risultato di una intimidazione. In realtà siamo in presenza della consueta procedura matrimoniale per compera: il Mare, impaurito, dà la figlia in sposa a Telipinu e gli consegna il Sole come dote; in un secondo momento chiede al padre dello sposo il pagamento del «prezzo della sposa», il *kušata* appunto, che darà valore legale al matrimonio.

Su questa base quindi la vicenda di Telipinu e quella del figlio del dio della tempesta non possono più essere messe in relazione, né può costituire un problema la diversità della loro sorte, dal momento che sono diversi il loro comportamento sul piano sociale e la loro natura: il figlio del dio della tempesta è il nipote di un uomo povero, strumento della volontà del padre divino, che fa sentire la sua voce solo per chiedere la morte alla quale gli usi della sua società lo condannano; Telipinu è un dio potente, che intimorisce con la sua sola presenza e che non ha infranto le regole del vivere civile.[36]

Ancora da osservare in questa seconda versione del mito di Illuyanka la mancanza di qualsiasi riferimento geografico rispetto alla prima versione – il che conferisce al racconto una valenza non contingente.

Si è discusso sul fatto che il secondo scontro fra i due avversari avvenga sulla riva del mare. H.G. Güterbock,[37] riprendendo precedenti interpretazioni del Porzig e di altri – che avevano notato delle analogie fra la lotta del dio della tempesta contro Illuyanka e quella di Zeus contro Tifone, considera questa seconda versione del mito di origine meridionale (da Kizzuwatna probabilmente) e ritiene che

35. Attenuazione che trova riscontro in molti paragrafi delle Leggi ittite.

36. Anche se l'analisi di H.A. Hoffner fosse corretta, difficilmente potremmo porre i due giovani sullo stesso piano: il figlio del dio della tempesta, essendo egli stesso privo di beni, non avrebbe potuto risarcire il suocero, anche se fosse stato lecito – ma è improbabile – sanare così il suo tradimento. Per quanto riguarda Telipinu, poi, non è certo pensabile che un mito, in cui si ricerca il dio Sole per risistemare le cose sulla terra, potesse concludersi con la morte di un dio altrettanto potente!

37. *Op. cit.*, 248.

lo scontro avvenga sul Mar Mediterraneo. Altri[38] pensano invece al Mar Nero e, visto il contesto mitico e rituale, l'ipotesi appare più sostenibile. È anche possibile che il compositore ittita del testo, quando ha usato l'espressione «andò al mare per la battaglia», abbia fatto ricorso ad un *topos* letterario ben noto in ambito mitologico: l'abbinamento del mare con un avversario del dio della tempesta è infatti frequente (si vedano Hedammu, Ullikummi e il serpente marino di KUB XXXVI 55 II 28'), come lo sono gli scontri sulla riva del mare. In questo caso avremmo ancora un esempio della erudizione e della *facies* culturale operante nella mitologia anatolica.

Anche la seconda versione del mito si chiude con una parte rituale piuttosto complessa e di difficile interpretazione: un sorteggio fra gli dei, il cui ordine di importanza è stato rimescolato, da cui esce vincitrice Zašhapuna, moglie di Zalinu. Al dio Zalinu, alla moglie Zašhapuna e alla concubina Tazzuwašši viene assegnata da parte del re una proprietà annessa al tempio nella città di Tanibiya.

L'esame, fin qui condotto sulle due versioni del mito di Illuyanka, ha messo in rilievo i molti elementi eruditi presenti sul piano formale, che valgono a smentire una presunta «ingenuità» della prima versione rispetto alla seconda e un loro comune «scarso valore letterario» rispetto alle composizioni mitologiche ritenute di origine straniera (hurrita, mesopotamica o siriana).

Dal punto di vista contenutistico tre motivi sono comuni ad entrambe le versioni:

1. la perdita di potenza e di prestigio da parte del dio della tempesta, che lo rende incapace di operare, permette di ricondurre anche questo mito al motivo, comune nei miti anatolici, del «dio scomparso» (v. introduzione);

2. il ricorso da parte degli dei all'aiuto degli uomini arricchisce di tensione la narrazione;

3. le parti rituali, che chiudono le due versioni, sono incentrate sull'esaltazione del monte Zali(ya)nu e non del dio della tempesta protagonista del mito, come sarebbe stato più logico aspettarsi. Tale apparente incoerenza può però essere spiegata se colleghiamo il rituale con la parte iniziale del mito – sconfitta del dio della tempesta – e non con quella finale – vittoria sul drago. Il dio della tempesta, diminuito nella sua potenza dalla sconfitta per opera del drago – simbolo delle forze sotterranee (prima versione) o marine (seconda versione), comunque negative, e signore delle acque profonde – non è più in grado di dispensare al paese la pioggia benefica, necessaria all'attività agricola e alla pastorizia. La sua funzione viene allora as-

38. H. Gonnet, *op. cit.*, 94, per esempio.

solta dal monte Zali(ya)nu, che fornisce l'acqua necessaria sotto forma di pioggia (prima versione) o di acque sorgive (seconda versione). Nel momento di debolezza del dio della tempesta l'ordine di importanza degli dei viene modificato e la festa del *purulli* viene celebrata proprio per assicurare che il paese di Hatti prosperi anche senza la momentanea protezione della sua divinità principale, dal momento che altre divinità (Zalinu, Zašhapuna e Tazzuwašši) e il sovrano (a cui Inara ha affidato il controllo delle acque sotterranee[39] – prima versione – e che costituisce una donazione per Zalinu e la sua famiglia – seconda versione) provvederanno al suo benessere. La rivincita del dio della tempesta appare così come una appendice, certo necessaria alla felice conclusione del mito e al ristabilimento dell'ordine di priorità fra gli dei, ma non indispensabile nell'economia particolare del testo.

L'esistenza di due versioni del mito[40] – una più legata al nord anatolico, l'altra meno contingente, ma sempre strettamente connessa ad usi anatolici (matrimonio di tipo [LÚ]*antiyanza*) – dipende, a mio avviso, dall'inserimento e dalla utilizzazione del mito stesso nella pratica rituale, analogamente a quanto avvenuto per il mito del «dio scomparso»: il racconto della lotta del dio della tempesta col drago ha subito elaborazioni diverse a seconda dei luoghi di celebrazione (Nerik e Kaštama/Tanibiya) e dei momenti di composizione (I e II *purulli*).

(A I 1) (Questo è) il racconto (della festa) del *purulli*[1] [per] il[2]

39. Allusione forse allo scavo di pozzi.

40. Su questo problema è tornata recentemente la Kellerman, *op. cit.*, 35-37 (in particolare), riproponendo l'interpretazione di A. Goetze, *op. cit.*, (1957), 139 n. 4, basata sulla lettura *nu-ma-a-an* «non più» alla riga A I 3, ora non più accettabile (v. n. 7 alla traduzione).

1. La festa del *purulli* è la più importante festa antico-ittita della primavera, probabilmente originaria del territorio di Nerik, che, dopo la perdita di Nerik (v. n. 6), fu celebrata in altre località ittite (per es. Hakmiš e Utruna). Il significato del termine, di origine hattica, è sconosciuto; possiamo solo osservare che è un derivato della parola hattica *w/pur* «paese».

2. La traduzione di A I 2 è resa problematica dall'abrasione della tavoletta. La collazione di H. Otten, citata da H.G. Güterbock, Orientalia NS 20 (1951) 331 n. 1, esclude le precedenti letture di J. Friedrich, *Heth. El.* II, 51, e di A. Goetze, ANET², 125, ma non propone integrazioni: Otten infatti legge *ne-pí-ša-aš* ᵈIM[-*x*-*x*]-*x*-[*n*]*a*; in modo analogo G. Beckman, *op. cit.*, 12: *ne-pí-ša-aš* ᵈI[M-*aš*' o] *x*-[*n*]*a*. Il *ductus* estremamente ampio della tavoletta rende a mio avviso possibile anche la lettura *ne-pí-ša-aš* ᵈI[M-*u*]*n*-[*n*]*a* oppure ᵈI[M-*h*]*u*-[*n*]*a*, cioè il caso allativo del nome del dio della tempesta del cielo, il dio ittita *Tarhun*(*t*)*a* (il cui nome

dio della tempesta del cielo, narrato da Kell[a,[3] il sacerdote «unto»][4] del dio della tempesta[5] della città di Nerik.[6]

Quando si dice così[7] (5): «il paese cresca nella prosperità e nel-

in questo testo è sempre scritto con il sumerogramma $^{d}$IM, accompagnato due volte dalle complementazioni fonetiche *-ta* e *-ni*, che ne rendono sicura la lettura), principale divinità maschile del pantheon e protagonista della lotta col drago. Se la lettura e quindi la traduzione proposte sono corrette, non c'è più contraddizione fra la divinità protagonista del mito e quella a cui è dedicata la festa del *purulli*, come risulta invece dalla traduzione data da H.G. Güterbock, in W. Röllig, *op. cit.*, 246: «So spricht Kella: Die Worte für das *purulli*-Fest des Wettergottes von Nerik, des [Sohnes] des Wettergottes des Himmels, sind wie folgt: ...». G. Beckman, *op. cit.*, 18, invece preferisce non tentare integrazioni: «(This is) the text of the *purulli* (festival) for the [...] of the Storm-god of Heaven, according to Kella, [the «anoited priest»] of the Storm-god of Nerik: ...».

3. Ki/ella è l'autore del testo, nel senso che è colui che per primo ha dato forma letteraria al racconto leggendario della lotta fra il drago e il dio della tempesta.

4. L'«unto» (idg. $^{lú}$GUDU$_{12}$) è un tipo di sacerdote particolarmente dedito al culto delle divinità del pantheon hattico-ittita dell'Anatolia centro-settentrionale. Da ricordare che, secondo il testo ittita di istruzione per i comandanti delle province poste ai confini settentrionali dell'impero, il personale di culto di ogni tempio deve essere costituito almeno da un «unto», da un «sacerdote» (idg. $^{lú}$SANGA) e da una sacerdotessa «madre del dio» (idg. $^{munus}$AMA.DINGIR-*LIM* = itt. $^{munus}$*šiwanzanna*).

5. Essendo il dio della tempesta di Nerik, dovrebbe trattarsi del dio hattico *T/Šaru*, anche se il suo nome in questo testo è sempre scritto con il sumerogramma $^{d}$U, senza alcuna complementazione fonetica. In questo testo sono quindi menzionate due diverse divinità della tempesta: *Taru*, il dio di Nerik, presente nella parte rituale, con i suoi «unti» Kella e Tahpurili; e *Tarhun(t)a*, il dio ittita, protagonista del mito e del *purulli*.

6. La città di Nerik, principale centro di culto del dio della tempesta in territorio hattico, era situata a nord di Hattuša, sul corso inferiore del Kizil Irmak (= itt. Maraššant(iy)a, classico Halys), non lontano dal Mar Nero. La sua localizzazione in questa zona è oggi sicura, anche se non è ancora possibile stabilirne il sito preciso: forse Hügük Tepe presso Oymaağaç a pochi chilometri dal fiume? (v. M. Forlanini, SMEA 18, 1977, 200-201). La città cadde molto presto, probabilmente all'epoca del sovrano del medio regno Hantili II, in mano ai Kaskei, una popolazione del nord-est anatolico, forse erede dell'antico popolo hattico, che creò sempre notevoli problemi allo stato ittita, e ritornò sotto controllo ittita soltanto all'epoca del sovrano del periodo imperiale Hattušili III. Le feste e i culti di Nerik, data la loro importanza per gli Ittiti, continuarono ad essere celebrate in altre località del nord anatolico e talvolta i Kaskei consentirono anche l'invio di offerte e tributi all'antico santuario da parte dei sovrani ittiti. Su questa città e il suo culto si veda il lavoro complessivo di V. Haas, *Der Kult von Nerik*, Roma 1970.

7. La scoperta di nuovi duplicati del testo rende ora sicura questa traduzione, escludendo quella proposta da A. Goetze, *Kleinasien*,[1] 139 n. 4: «Die Geschichte des *p.*-Festes verkündet man nicht mehr folgendermassen», basata sulla sua let-

la sicurezza», (proprio) perché[8] cresca nella prosperità, si celebra la festa del *purulli*.

Quando il dio della tempesta e il drago Illuyanka[9] combatterono (10) nella città di Kiškilušša,[10] il drago Illuyanka sconfisse il dio della tempesta.

Il dio della tempesta supplicò tutti gli dei (dicendo): «Ac-c[or]rete (in mio aiuto)!».

Allora la dea Inara[11] organizzò una festa (15) e preparò tutto in abbondanza: (preparò) un vaso di vino, uno di (bevanda) *marnuwan*, uno di (bevanda) [*wa*]*lhi*[12] e li ri[empì] fino all'orlo.

Poi [Inara] andò [nella città di Z]iggaratta[13] (20) e incontrò un uomo, Hupašiya.

Inara (parlò) a Hupašiya in questo modo: «Guarda! Io compirò un'impresa; unisciti a me!».

Così (replicò) Hupašiya ad Inara: (25) «Se potrò giacere con te, allora verrò ed esaudirò il tuo desiderio!».

[Ed egli] giacque con lei.

tura di A 1 3 come *nu-ma-a-an* «non più» invece di *nu ma-a-an* «e/ora quando», alla quale si richiama anche G. Kellerman, *op. cit.*, 35-37. Sulla base di questa interpretazione lo studioso tedesco sosteneva l'esistenza di due diverse redazioni del mito: una più antica, caduta in disuso, e una più recente, che veniva ancora recitata al momento della redazione del nostro testo. Che esistano due versioni del mito risulta evidente dalla lettura delle tavolette a noi pervenute, ma da questo non si può inferire che la prima di esse non fosse più utilizzata.

8. Ho qui accolto la proposta di R. Stefanini, *op. cit.*, 255, di attribuire in questo contesto alla congiunzione ittita *mān* valore finale, invece del consueto valore temporale o ipotetico, dal momento che è più logico che la festa si celebri per portare benessere al paese, piuttosto che solo nel momento in cui il paese prospera. Anche la situazione mitica, che costituisce l'eziologia della festa, sembra portare in questa direzione e ben si adatta ad un fine propiziatorio.

9. Aderendo ad una tradizione ormai consolidata, ho mantenuto il termine ittita *illuyanka* per indicare l'avversario del dio della tempesta; ma, come si è già detto, *illuyanka* non è un nome proprio, bensì un nome comune, che significa appunto «serpente» e che di regola è preceduto dal determinativo MUŠ «drago, serpente».

10. Località hattica non altrimenti attestata.

11. Per questa dea, protettrice della regalità, già presente nell'onomastica di Kültepe/Kaniš all'inizio del II millennio a.C., si veda A. Kammenhuber, ZA 66 (1976) 68-88.

12. *Marnuwan* e *walhi* sono varietà di birra, usate frequentemente durante lo svolgimento di rituali festivi e magici.

13. Località hattica non altrimenti attestata.

Poi Inara portò Hup[ašiya] (con sé) (B I 4′) e lo nascose.

Inara si adornò e chiamò il drago Illuyank[a] su dalla grotta (dove viveva, dicendogli): «Guarda! Farò una festa; vieni a mangiare e a bere!».

Allora il drago Illuyanka e [i suoi figli] (10′) vennero su e mangiarono e bevvero; bevvero (fino in fondo) tutti i vasi e si ubriacarono, cosicché non furono più in grado di scendere nella loro grotta.

Arrivò Hupašiya (15′) e legò con una corda il drago Illuyanka.

Venne il dio della tempesta e uccise il drago Illuyanka e gli dei furono con lui.[14]

(C I 14′) La dea Inara si costruì una casa su una roccia nella città di Tarukka[15] e dentro la casa collocò Hupašiya. Poi Inara cercò di ammonirlo: «Quando andrò nella campagna, tu non dovrai (20′) guardare fuori dalla finestra! Se guarderai fuori, vedrai tua moglie e i tuoi figli!».

Ma quando furono passati venti giorni, egli gettò uno sguardo fuori [dalla] finestra e [vide] sua moglie e i [suoi] figli.

(25′) Quando Inara ritornò dalla campagna, egli cominciò a lamentarsi: «Lasciami tornare a casa!».

(A II 9′) Inar[a (parlò) a Hupašiya in questo] modo: [«Perché hai guardato] fuori [dalla finestra? ...

Segue un brano molto lacunoso (A II 11′-14′), che doveva contenere la descrizione dell'ira di Inara, la distruzione della casa – sulle cui rovine sembra che il dio della tempesta semini erba (r. 13′) – e l'uccisione di Hupašiya.

(15′) Inara [ritornò?] nella città di Kiškil[ušša] per[16] porre [nel-

14. Gli dei, che lo hanno abbandonato al momento della sconfitta (con la sola eccezione in Inara), ritornano al fianco del dio della tempesta solo dopo l'uccisione del drago, riconoscendone la supremazia: in questo senso leggerei la frase «e gli dei furono con lui» e non come H. Gonnet, *op. cit.*, 90 e 98 n. 11, che gli dei danno il loro consenso all'uccisione di Illuyanka, visto che tale consenso non è mai stato chiesto e non era certo necessario.

15. Questa località dà il nome ad un distretto situato a nord-ovest di Nerik, fra il Kizil Irmak e Zalpa, antichissima città sul Mar Nero.

16. Ho esteso al *ma-a-an* di A II 17′ il valore finale, proposto dallo Stefanini per la congiunzione di A I 6 (v. sopra n. 8), che rende, a mio avviso, più comprensibile questa frase così complessa. Diverse le traduzioni di G. Beckman, *op. cit.*, 19

la] mano del re la sua casa [e il fiume] delle acque abissali[17] – motivo per cui celebriamo la prima (festa del) *purulli*[18] – e la mano [del re terrà la casa] (20′) di Inara e il fi[ume] delle acque abissali.

Il monte Zali(ya)nu[19] è il pr[imo] fra tutti (gli dei)! Dopo che avrà distribuito la pioggia nella città di Nerik, l'araldo gli porterà da Nerik una pagnotta.

(25′) A Za[li(ya)n]u è stata richiesta la pioggia ed egli la porta [in cambio del] pane ...

Seguono alcune righe (27′-30′) molto frammentarie e poi una lacuna di circa 40 righe.

Il verso della tavoletta contiene una versione diversa dello stesso mito, il cui inizio è purtroppo perduto.

(D III 3′) Il[luyanka] sconfisse [il dio della tempesta] e gli prese [il cuore e gli occhi]: allora il dio della tempesta [cercò di vendicarsi] su di lui.

(A III 4′) Prese in moglie la figlia di un povero e generò un figlio maschio. Quando questi fu diventato grande, prese in moglie la figlia di Illuyanka.

Il dio della tempesta istruì il figlio (dicendogli): (10′) «Quando entrerai nella casa di tua moglie, chiedi (che ti diano) il (mio) cuore e i (miei) occhi!».

(«Inara [went] to (the town of) Kiskil[ussa] (and) set her' house and [the river'] of the watery abyss' [into] the hand of the king – because (in commemoration thereof) we are (re-)performing the first *purulli*-festival – the hand [of the king will hold' the house'] of the Inara and the riv[er'] of the watery abyss'»), che omette di tradurre *ma-a-an*, e di R. Stefanini, *op. cit.*, 256 («And since (*kuit*) we are (re-)performing the first *purulli* – (that is) how (*mān*) Inara ... in Kiskilussa set her house and the river of the watery abyss into the hands of the king – the hand of the king [will hold] the house of Inara and the watery abyss»).

17. Il termine ittita *hunhu(n)eššar* «acque abissali o abisso acquatico» indica le acque dolci sotterranee, così necessarie in Anatolia per la produzione agricola, ed è usato anche come equivalente dell'accad. *apsû*, sum. ab.zu, cioè del regno del dio Ea, signore delle acque dolci sotterranee: v. G. Beckman, *op. cit.*, 22-23.

18. Questa frase sembra fornirci l'eziologia del primo *purulli*: sfruttamento delle acque di un pozzo o di una sorgente sotterranea nel territorio di Kiškilušša, intrapreso dal re ittita a favore dei suoi sudditi, e conseguente istituzione di un santuario per la dea Inara, che, nella qualità di divinità protettrice della regalità, ha promosso l'impresa.

19. Zali(ya)nu è una delle montagne di Nerik, divinizzata come tutti i monti, fiumi e sorgenti di Hatti.

Quando egli entrò (nella casa della moglie), chiese il cuore (del padre) e gli fu dato. (15′) Dopo chiese gli occhi (del padre) e gli furono dati. Li consegnò a suo padre, il dio della tempesta, e il dio della tempesta recuperò il suo cuore e i suoi occhi.

(20′) Quando il suo corpo fu di nuovo integro come (lo era) prima, egli andò sul(la riva del) mare[20] per (dare) battaglia. Quando dette battaglia, fu in grado di sconfiggere Illuyanka.

(25′) Il figlio del dio della tempesta era con Illuyanka e gridò su in cielo a suo padre: «Prendi (anche) me! (30′) Non mi risparmiare!».

Così il dio della tempesta uccise Illuya[nka] e il suo proprio figlio.

In questo modo il dio della tempesta [sconfisse Illuyanka].

Così parla Kell[a, il sacerdote «unto» del dio della tempesta di Nerik]: (35′) «Quando gli de[i...

Segue una lacuna di circa 15 righe, nella quale si inserisce probabilmente il testo J, anch'esso purtroppo gravemente danneggiato; basterà ricordare che vi sono menzionate la città di Nerik e le divinità Zašhapuna, Zali(ya)nu e il dio della tempesta di Nerik.

(D IV 1′) [Allora pe]r[21] il sacerdote «unto» fecero [ult]imi gli dei [princip]ali e fecero principali gli [ulti]mi dei.

Le offerte per Zali(ya)nu sono abbondanti e Zašhapuna,[22] moglie di Zali(ya)nu, è più grande del dio della tempesta di Nerik.

(A IV 4′) Proprio così (dissero) gli dei al sacerdote «unto» Tahpurili:[23] «Quando andremo dal dio della tempesta di Nerik, dove ci metteremo a sedere?».

20. Se si deve pensare ad un mare reale, è più probabile che il mare di cui si parla qui sia il Mar Nero, dal momento che il costume matrimoniale usato e il rituale celebrato riportano all'ambito settentrionale hattico-ittita piuttosto che a quello meridionale kizzuwatneo: v. sopra.

21. Integrazione e traduzione secondo G. Beckman, *op. cit.*, 16 e 20.

22. Zašhapuna è una fonte divinizzata, probabilmente la fonte più importante situata sul monte Zali(ya)nu.

23. Tahpurili è conosciuto anche come «uomo (= sacerdote) del dio della tempesta» nel culto di Nerik e come «amministratore» della città di Kaštama in liste di razioni per la festa KI.LAM: tutte funzioni che competono bene al Tahpurili del nostro testo. In alcune tavolette poi il nome è preceduto dal determinativo di funzione maschile invece che da quello di nome proprio: errore o persona designata con la sua professione?

E il sacerdote «unto» Tahpurili rispose: «Quando (andrete dal dio della tempesta di Nerik), dovrete sedere sul trono di diorite!».[24]

(10′) Quando poi si tira a sorte, il sacerdote «unto» che tiene Zali(ya)nu,[25] proprio lui, siede (sul) trono di pietra diorite (che) sta sulla fonte.[26]

Arrivano tutti gli dei (15′) e si tira a sorte e fra tutti gli dei di Kaštama[27] Zašhapuna è la più grande. E poiché è la sposa di Zali(ya)nu e Tazzuwašši[28] ne è la concubina, (20′) queste tre divinità (lett.: persone)[29] restano nella città di Tanibiya.[30]

In futuro nella città di Tanibiya sarà assegnato loro un campo coltivato (preso dalla proprietà del) re, (costituito da) sei misure

24. Nel tempio del dio della tempesta di Nerik esistevano probabilmente dei sedili o dei basamenti di diorite su cui venivano collocate le effigie delle divinità della cerchia di Nerik.

25. Cioè l'emblema o l'effigie di Zalinu.

26. La traduzione di questo passo è molto problematica, soprattutto perché le tavolette A e C da una parte e D dall'altra presentano numerose varianti testuali. G. Beckman infatti ritiene che si tratti di un unico discorso diretto costituente la risposta di Tahpurili alle divinità: «When you sit on a diorite stool, and when the 'anoited priests' cast the lot, then the 'anoited priest' who holds (the image of) Zaliyanu – a diorite stool shall be set above the spring, and he shall be seated there» (*op. cit.*, 20). Diversa la traduzione di G. Kellerman, *op. cit.*, 37: «Tahpurili answers: 'When you were sitting on a stone throne ...' They cast lots like the 'anoited' one. The 'anoited' who holds Zalinu sits on a stone throne wich is above the spring». – Fra le possibili traduzioni quella proposta appare la più economica, dal momento che non richiede interventi pesanti sul testo né dal punto di vista sintattico né dal punto di vista interpretativo: agli dei, che non sanno dove sedere, l'unto risponde di mettersi a sedere sui sedili di pietra (cfr. n. 24), per assistere al sorteggio, che stabilirà il nuovo ordine di priorità fra le divinità stesse, visto che l'ordine precedente è stato annullato (D IV 1′-4′). Il sorteggio è presieduto dall'unto che tiene l'immagine del dio Zalinu, che, escluso dal sorteggio, siede in posizione d'onore sul sedile posto presso la fonte, da identificarsi forse con la moglie Zašhapuna.

27. Città del nord anatolico, vicina a Nerik, caduta anch'essa per un certo periodo in mano ai Kaskei.

28. Tazzuwašši è probabilmente un'altra fonte o corso d'acqua divinizzato che scende dal monte Zali(ya)nu.

29. Nelle tavolette si trova qui il sumerogramma LÚ$^{meš}$ lett. «uomini, persone»: evidentemente in Tanibiya erano collocate effigie a carattere antropomorfo delle tre divinità.

30. Località vicina a Kaštama, menzionata solo in questo testo.

*kapunu* di campo, (da) una misura *kapunu* di vigna, (25′) (da) una casa (con annessa) aia per la trebbiatura (e da) tre case per la servitù.[31]

(Tutto questo) è (registrato) [su] una tavoletta.

Ho raccontato [queste] cose (in modo veritiero), rispettando le vi[ce]nde.

È fini[ta] la prima tavoletta (30′) del [ra]cconto di Kella, il sacerdote «un[to]».

Pihaziti,[32] [lo scriba], davanti a Walwaziti,[33] capo degli scr[ibi], l'ha scritta.

31. Anche in questa seconda versione del mito si parla della istituzione o del potenziamento di un santuario, attraverso una donazione regia.

32. Questo scriba è conosciuto anche da un sigillo dell'età imperiale.

33. Capo scriba ben conosciuto da documenti risalenti all'epoca di Hattušili III e Tuthaliya IV. Per la correzione del nome proprio v. G. Beckman, *op. cit.*, 23-24.

# Mito del dio scomparso

## 1. *Scomparsa del Sole*

1. Testi: CTH 323:[1] *a*) 1. KUB XXXVI 44; 2. A. VBoT 58; *B. KUB LIII 20 = A IV 26′ ss.; *C. KBo XXV 107:[2] = A I 11′-14′. – *b*) 1. KBo XIII 85 (mito); 2. A. KUB XXXIII 71 (rituale); B. KUB XXXIII 70: II 9′ ss. = A IV 1′ ss.; *C. KUB XLVI 52 = B II 1′ ss.

2. Bibliografia essenziale. *a*) Trascrizioni: E. Laroche, *Textes mythologiques hittites en transcription*: RHA 77 (1965) 81-88 (testi *a*.1. e 2. A.), 160-162 (testi *b*.2.A e B); E. Neu, *Althethitische Ritualtexte in Umschrift*: StBoT 25 (1980) 181-182 (testo *a*.2.C.). – *b*) Traduzioni: T.H. Gaster, *Thespis*, New York 1961, 283-292 (testo *a*.2.A); O.R. Gurney, *Gli Ittiti*, Firenze ³1962, 240-242 (testo *a*.2.A. parziale) [tr. da *The Hittites*, London 1952]; B. De Vries, *The Style of Hittite Epic and Mythology*, Diss., Ann Arbor 1967, 8-15 (testi *a*.1 e 2.A). – *c*) Commenti: T.H. Gaster, *op. cit.*, 270-294; A. Goetze, JCS 6 (1952) 101 (rec. alla prima edizione di *Thespis*); E. Laroche, OLZ 1956, 421 (recensione a KUB XXXVI 44); E. von Schuler, WdM, 214-215; G. Kellerman, Hethitica 7 (1987) 112-113 (parziale).

Dall'analisi delle tavolette relative alla scomparsa del Sole, di cui presentiamo qui una nuova classificazione, risulta che gli scribi ittiti hanno tratto da tale motivo argomento per due composizioni mitologiche diverse.

A. Il primo mito (testo *a*) ci è pervenuto in due versioni, di cui una (la tavoletta KUB XXXVI 44) molto frammentaria. La seconda versione (tavoletta VBoT 58),[3] più completa, è conservata in una co-

1. La classificazione delle tavolette relative alla divinità solare presentata qui è diversa da quella data da Laroche, CTH 323 (Disparition et retour du Soleil: 1. KUB XXXVI 44, 2. VBoT 58, 3. KBo XIII 85), il quale evidentemente ritiene che le tavolette menzionate riportino versioni di uno stesso mito. Per quanto riguarda poi i testi qui segnalati come rituale del secondo mito (*b*.2.A e B), E. Laroche li cataloga a parte sotto CTH 335.4 (Divinités perdues et retrouvées: fragments de *mugawar*).

2. Testo originale antico-ittita, trascritto da E. Neu, *loc. cit.*, troppo breve per stabilire se si tratta di un mito o di un rituale.

3. Questa tavoletta è meglio nota come «tavoletta di Yozgat», dal nome della lo-

pia redatta nel XIII sec. sulla base di un originale antico-ittita,[4] come risulta dall'analisi della scrittura e della lingua del testo ricche di tratti dialettali ed arcaici.[5] Purtroppo le molte difficoltà filologiche rendono spesso difficilmente comprensibile il racconto.

Il mito, inserito nel rituale di invocazione (*mugawar*) per il dio Sole e il dio Telipinu[6] e recitato dalla «vecchia» (= maga) Annanna,[7] appartiene al ciclo, tipicamente anatolico, del «dio scomparso».[8] In questo mito infatti l'allontanamento della divinità – nel caso specifico il dio Sole – provoca gravi conseguenze sulla terra e fra gli dei; e, pur essendo perduta la parte finale del racconto, si può supporre che solo il ritorno del dio riesca a ristabilire l'ordine naturale delle cose.

Si deve notare però che la vicenda non rispecchia il modulo narrativo tradizionale del ciclo del «dio scomparso» (ira, allontanamento, rovina, ricerca, magia, placamento, ritorno, benessere) rispetto al quale appare molto più complessa ed articolata, malgrado l'opinione del Gurney,[9] che ritiene la tavoletta di Yozgat «particolarmente infantile» dal punto di vista letterario.

Per quanto si può capire dall'inizio estremamente frammentario della prima versione,[10] la scomparsa del Sole non è causata da un'ira improvvisa, ma sembra piuttosto la conseguenza di una disputa fra gli dei per stabilire chi di loro è più potente. È possibile che tale disputa riguardi il dio della tempesta, che è poi il reale protagonista del mito, e il dio Sole, che ritiene se stesso[11] o è ritenuto da altri[12] più potente del padre. Di questo contrasto sembra approfittare il Mare,

calità vicina a Boghazköy dove fu acquistata nel 1905 dal Sayce. Attualmente è conservata al Museo del Louvre.

4. V. A. Kammenhuber, HW,[2] 44 (a proposito di VBoT 58: testo originariamente antico, poi molto modernizzato) e E. Neu, *loc. cit.*

5. V. E. Laroche, OLZ 1956, 421, e E. Masson, *Mélanges M. Rodinson*, 245-252.

6. Come indicato dal titolo della tavoletta conservato in VBoT 58 IV 13'.

7. V. VBoT 58 IV 3'.

8. V. per questo la bibliografia citata ed anche H.G. Güterbock, in S.N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World*, New York 1961, 148.

9. *Op. cit.*, 242.

10. Ho qui seguito la ricostruzione del testo proposta da E. Laroche, *Textes mythologiques* (cit.), 81, secondo cui il recto e il verso della tavoletta KUB XXXVI 44 devono essere invertiti, dal momento che il verso di KUB XXXVI 44 sembra precedere l'inizio di VBoT 58.

11. Si vedano per questo le parole che il dio Sole dice al Mare (KUB XXXVI 44 I' 14'), a meno che non siano conseguenza dell'incantesimo.

12. Si vedano le parole pronunciate da un interlocutore ignoto in KUB XXXVI 44 I' 2'-3'.

il quale, messo sull'avviso dalla figlia, riesce grazie ad un incantesimo ad attirare nella sua casa il Sole. Qui si svolge un dialogo fra il Mare e il Sole, il cui esatto significato ci sfugge. Poi la figlia del Mare, se è lei la «bella donna» di KUB XXXVI 44 I' 16', si rivolge al dio della tempesta e lo provoca chiedendogli di mostrare la potenza dei suoi figli.

A questo punto la prima versione del mito si interrompe, ma la narrazione, secondo l'opinione di E. Laroche,[13] sembra proseguire nella seconda versione, dopo una lacuna nella quale doveva essere menzionata per la prima volta l'apparizione di un'entità definita col termine *hahhima*, che paralizzerà ogni forma di vita sulla terra e si porrà come antagonista del dio della tempesta.

Il dio della tempesta, dopo aver parlato con la moglie, invia il vento,[14] suo fratello, a dare sollievo alla natura assalita da *hahhima*. Ma il vento non riesce a bloccarlo e può solo riferire la situazione al dio della tempesta, che cerca il Sole, probabilmente per usarlo contro *hahhima*. Apprende così che il dio Sole è scomparso e invia varie divinità a cercarlo: il dio della guerra ZA.BA$_4$.BA$_4$, la divinità LAMA della campagna, il dio Telipinu, ma tutti falliscono e vengono catturati da *hahhima*. Alla fine ricorre ad una delle dee GUL-*šeš* e alla dea Hannahanna, scortate da altre giovani divinità che dovranno impedire a *hahhima* di paralizzarle.[15]

Dopo uno scontro verbale fra il dio della tempesta e *hahhima* il testo si interrompe. Possiamo solo supporre che il dio della tempesta riesca a sopraffare il suo antagonista; che le dee inviate per ultime a cercare il Sole portino a compimento la loro missione ed infine che la divinità scomparsa, placata dal rituale magico che segue il racconto mitico, ritorni insieme alle altre divinità paralizzate da *hahhima*: infatti il rituale magico, recitato dalla maga Annanna sulla traccia di quello istituito da Hannahanna,[16] è rivolto non solo al dio Sole, ma anche a Telipinu.

13. V. n. 10.

14. Se, come sembra probabile, *hahhima* è il «gelo», il vento va qui inteso come una brezza calda.

15. Come ha giustamente osservato la Kellerman, *op. cit.*, 112, la sequenza delle divinità, alle quali il dio della tempesta ricorre, presenta notevoli motivi di interesse: prima ZA.BA$_4$.BA$_4$, un dio guerriero, che poteva utilizzare per la sua missione solo le armi; poi le due divinità responsabili della protezione e della fertilità della natura, LAMA della campagna e Telipinu; infine GUL-*ša* e *Hannahanna*, due dee che presiedono alla nascita e fissano il destino dei neonati. Quindi, dopo il fallimento iniziale, il dio della tempesta ricorre alle forze vitali dell'universo per combattere *hahhima*, che rappresenta la morte stessa.

16. A questo si riferisce probabilmente l'espressione «le parole degli dei» di VBoT 58 IV 5' e 8'.

L'analisi del mito rende necessarie alcune osservazioni.

1. L'interpretazione del termine *hahhima*, privo di qualsiasi determinativo e per il quale non è possibile individuare un etimo,[17] è piuttosto complessa, visto che la parola compare solo nella tavoletta di Yozgat e nel frammento KUB XXIII 121 Ro Col. d. 5', 7', che E. Laroche cataloga fra i frammenti ittiti di natura sconosciuta (CTH 832).

Generalmente[18] si ritiene che serva a designare la personificazione di una qualche forza naturale negativa, di un irrigidimento che blocca la vegetazione, provocato o dal gelo invernale[19] o dalla calura estiva.[20] Se teniamo conto del fatto che la comparsa di questo essere è provocata dalla sparizione del Sole, l'interpretazione di *hahhima* come «gelo» appare più soddisfacente;[21] possiamo quindi suppore che il mito e il rituale ad esso connesso siano stati composti in occasione di un inverno particolarmente rigido e nel timore di un ritardo nell'arrivo della primavera.[22]

2. È evidente dall'esposizione della trama che questo mito si discosta dagli altri relativi a divinità scomparse. Solo qui infatti la sparizione di una divinità provoca il sorgere di un'entità, non meglio definibile, che sconvolge l'ordine naturale delle cose e mette in crisi il potere del dio supremo del pantheon ittita.

Si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad una composizione molto complessa, nella quale si intrecciano due motivi mitici ben noti in ambito anatolico: quello della lotta del dio della tempesta con un avversario che, dopo i successi iniziali, viene immancabilmente sconfitto[23] e quello del dio che scompare portando con sé tutto il bene della terra e che ritorna solo dopo la celebrazione di un rituale di pacificazione;[24] si può anzi dire che il motivo del «dio scomparso» si inserisce in quello della lotta per la supremazia fra gli dei ed è usato come strumento di tale lotta.

17. Si tratta probabilmente di un derivato in *-ma-* da un verbo sconosciuto **hahh-/hahhāi-*: cfr. H. Kronasser, EHS § 102.

18. Cfr. O.R. Gurney, *op. cit.*, 240: «torpore»; H.G. Güterbock, *loc. cit.*: «Rigor or Paralysis»; H.A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum*, New Haven 1974, 86, ritiene che questo termine possa designare anche una malattia delle piante.

19. Così per primo T. Gaster, *op. cit.*, 273: «Jack Frost».

20. Cfr. J. Tischler, HEG, 123: «(Dämon der sommerlichen?) Erstarrung (?)».

21. Si veda anche la frase pronunciata dal dio della tempesta in VBoT 58 I 24': «... le mie membra sono calde!».

22. Questo può essere il motivo per cui il rituale magico di invocazione è rivolto sia al dio Sole che a Telipinu.

23. Cfr. il *Mito di Illuyanka*.

24. Cfr. il *Mito di Telipinu* e simili.

Se tale impressione è corretta, possiamo affermare che i reali antagonisti sono il dio della tempesta e il Mare, il quale non lotta in prima pesona, ma attraverso un elemento, *hahhima* appunto, da lui creato con la collaborazione – difficile dire quale e se volontaria o involontaria[25] – del dio Sole.

Il ritorno del Sole servirà certo a debellare *hahhima*, se questi è il gelo, ma l'attacco, che *hahhima* sferra, è rivolto contro il dio della tempesta, al quale si vuol togliere la supremazia.

C'è forse traccia in questo testo di un antichissimo mito anatolico riguardante la supremazia fra gli dei e la divisione delle sfere di influenza fra il dio della tempesta, signore delle acque dolci piovane, da una parte, e il Mare, signore delle acque salate, dannose per l'agricoltura, dall'altra, che si sviluppa attraverso i due motivi della «lotta col mostro» e del «dio scomparso».

Certo è difficile dire se siamo in presenza di una composizione paradigmatica, a cui le altre hanno attinto privilegiando un motivo piuttosto che l'altro, o del risultato di una contaminazione letteraria; possiamo solo osservare che gli arcaismi e le difficoltà interpretative del testo e l'esistenza di un frammento in *ductus* originale antico-ittita (KBo XXV 107) depongono a favore di una composizione del mito molto antica.

3. Poiché le divinità protagoniste della tavoletta di Yozgat sono le stesse che agiscono nel *Mito di Telipinu e la figlia del Mare*, si è ritenuto che i due miti facessero parte di uno stesso ciclo di racconti[26] e che insieme costituissero la premessa del *Mito di Telipinu*.[27]

L'ipotesi è certo suggestiva ed è indubbio che i miti citati facciano parte di uno stesso ciclo narrativo, ma le condizioni di estrema frammentarietà delle tavolette KUB XII 60 e VBoT 58 non permettono di stabilire fra le narrazioni in esse contenute un rapporto di consequenzialità.

Si può solo osservare che il racconto della scomparsa del Sole sembra collocarsi in un momento narrativo successivo a quello del *Mito di Telipinu e della figlia del Mare*, visto che la figlia del Mare chiama il padre «dal cielo» (KUB XXXVI 44 I' 7') – quindi si trova già presso la famiglia del marito Telipinu – e parla al dio della tempesta, suo suocero (?).

Segmenti poi di questo ciclo mitologico incentrato sulle figure del Mare e del dio della tempesta, che si scontrano e si riconciliano a più riprese, usando come strumenti della loro lotta i figli (dio Sole, Teli-

25. Volontaria, se è geloso del padre; involontaria, se è stregato dall'incantesimo del Mare.

26. E. von Schuler, *op. cit.*, 214, parla di narrazioni affini.

27. V. E. Laroche, OLZ 1956, 421.

pinu, figlia del Mare) o loro emanazioni (*habhima*), sarebbero stati inseriti e utilizzati in vari rituali magici, volti a risolvere situazioni di particolare gravità, per le quali il patrimonio di conoscenze tecniche e scientifiche degli Ittiti poteva trovare solo una causa mitica.

A questo ipotetico ciclo mitico originario sembra però difficile ricondurre il *Mito di Telipinu*, dal momento che in esso la scomparsa del dio non è frutto di un incantesimo o di una ribellione, né di una lotta per la supremazia, ma solo dell'ira improvvisa della divinità. Il *Mito di Telipinu* e gli altri miti simili sembrano piuttosto ampliamenti e sviluppi di un nucleo narrativo già presente, ma poco esplicitato, nel ciclo originario.

4. Che il tema narrativo utilizzato nella tavoletta di Yozgat sia uno dei più antichi fra quelli anatolici a noi pervenuti (indipendentemente dal momento della redazione della tavoletta stessa e della fissazione dei moduli compositivi) trova, a mio avviso, conferma nel confronto fra le locuzioni usate nel nostro testo per descrivere gli effetti devastanti della presenza di *habhima* e quelle impiegate negli altri miti di divinità scomparse: le prime infatti sembrano riflettere una realtà culturale tipicamente agricolo-pastorale, il cui referente immediato è il mondo della natura (l'acqua, i boschi, le montagne, i prati, le coltivazioni, gli animali); nelle altre invece questo mondo agricolo-pastorale appare inserito in una realtà socio-economica più complessa e strutturata, che ha il suo referente non solo nella campagna, ma anche in una società umana organizzata (gli uomini e le loro case, gli altari degli dei, i recinti degli animali).

B. Il secondo mito ci è arrivato in condizioni troppo frammentarie perché ne possa essere data una traduzione e una interpretazione continua. Rimangono infatti solo dieci righe incomplete del racconto mitologico (KBo XIII 85) di una divinità scomparsa (si veda la r. 7′ «il fumo lasciò») con la menzione del dio Sole (r. 5′).

Più ampio il rituale di pacificazione, che, a mio avviso, può essere connesso col frammento mitologico:[28]

«(*b*.2.B II 3′) [...] ... e presenta alla divinità dolce (fatto con) grasso di montone, liba 'birra-vino' e dice: '(5′) O dio Sole, mangia (questo cibo) gradevole, caldo, *šakuwant-* e olioso, cosicché il tuo animo possa diventare gradevole! Bevi il vino [...] ... poniti sul sentiero superiore e innalza il re, la regina e i principi!'.

Si mangia il dolce (fatto con) grasso di montone e si beve tre volte il dio Sole. (10′) [...] sposta il tavolo e lo volge con i suoi occhi [...] agita delle palline (di pasta?) (e dice): 'Ecco, il dio Sole è rivolto

28. La prima parte del rituale magico (*b*.2.A Col. III), molto lacunosa, è simile a Telipinu, prima versione II 15′ ss.

verso il re, la regina e i principi! Ecco, o dio Sole, sotto i tuoi piedi ho [sp]arso le palline (di pasta?)! Ora come la pecora riconosce il suo agnello, (15′) [co]me [la mucca] riconosce il suo vitello, [come] il padre e la madre riconoscono i loro figli, così tu, o dio Sole, (III 1) riconosci il re, [la regi]na e i principi!'...».

Comunque, malgrado la frammentarietà di questo secondo mito, possiamo notare che esso risponde al modello del «mito del dio scomparso» quale conosciamo dal testo per Telipinu e simili, mentre non trova nessuna corrispondenza nella tavoletta di Yozgat.

I due miti relativi alla scomparsa della divinità solare presentano quindi caratteristiche molto diverse: il primo, più complesso ed arcaico, fu probabilmente composto in occasione di condizioni metereologiche particolarmente sfavorevoli; l'altro, più recente e «classico», non sembra legato a elementi stagionali, ma connesso col solito rituale per il benessere della famiglia reale.[29]

La prima parte del mito si presenta purtroppo in condizioni estremamente frammentarie e finora non ha dato luogo a interpretazioni plausibili. È mia impressione che vi si svolga una discussione per stabilire quale dio è il più importante (cfr. sopra).

(*a*.1 1′ 1′) «[...] di me [...]». [... di]scute/[di]ce: «Se [rispetto a]l dio della tempesta [...] il dio Sole, suo figlio,[1] (è più) [po]tente e se te[sse/ te[ssono le proprie lodi (???),[2] ...] la tua essenza divina[3] si mostri presso di me!».

29. Si veda per questo anche la menzione in *b*.2.A III 9′ della divinità solare di Arinna (??).

1. Il dio Sole appare qui come figlio del dio della tempesta. Il nome del dio in questo testo è sempre scritto ideograficamente, ma la complementazione fonetica *-uš*, *-un*, *-u-wa-aš* (*passim*) rende sicura la lettura *Ištanu*, nome, derivato dal hattico Eštan, col quale viene normalmente designato in ambito ittita il dio Sole: mentre infatti il luvio e il palaico hanno conservato la radice indeuropea **di̯eu-* per la divinità maschile della luce, rispettivamente Tiwaz e Tiyaz, l'ittita ha adottato il nome hattico lasciando la radice indeuropea ad indicare «dio» in generale (*šiu-/šiu-na-*) e «giorno» (*šiwatt-*): v. E. Neu, StBoT 18 (1974) 119 ss. (in particolare 127-128), secondo il quale però nel testo antico-ittita di Anitta il termine *šiu*(*-šummi*) sarebbe ancora impiegato per la divinità solare.

2. L'integrazione, molto ipotetica, di una forma del verbo *wallu-* «elogiare, esaltare, lodare, celebrare» è per analogia con la r. 6′ (da notare nelle due frasi la presenza del riflessivo *-za*). – A mio avviso, un interlocutore, di cui non conosciamo il nome (forse il Mare?), vuol dimostrare al dio della tempesta che non è lui il più potente degli dei, bensì suo figlio il dio Sole, la cui scomparsa metterà in crisi il regno del padre.

3. *waršula-* è un termine molto complesso da tradurre, poiché indica ciò che

(5′) «[...] prenderò[4] il [dio Sole] e lo nasconderò! Che cosa farà allora il dio della tempesta? Farò [...]».

E quando essi cominciarono a tessere le proprie lodi, la figlia del Mare[5] chiamò dal [cielo] e il Mare la udì.

Il Mare si pose una giara [...] sulla testa (?)[6] (e pronunciò uno scongiuro): «Dovunque il dio Sole cada – cada su [...] o su una fiamma o su un albero o su un cespuglio – (10′) [tutto] rimarrà paralizzato[7]!».

[Il Mar]e disse al dio Sole: «Questo è ciò che [ho fissato] per te!».

[...] Il dio Sole si recò dal Mare, nella sua camera, e ricoprì [di] cera la gia[ra] e vi mise un coperchio di rame. [Poi di]sse: «Che tessa pure le proprie lodi! Finché [...] (15′) [...] Sigilla!».

E il Mare [...] ... di sua figlia [... La be]lla (?) donna [disse] al dio della tempesta: «[... qua]le segno fa[ranno] i tuoi figli? [...]».

(*a*.2.A 1 2′) [...] i tuoi figli ...[8] [...]. Il dio della tempesta [disse] a sua moglie:[9] «[...] mi ha detto questo![10] [Ha detto: (5′) 'I miei] figli, se un uomo è ucciso, [lo fanno rivivere; se un b]ue o una pecora è uccisa, la fa[nno] rivivere! Quale segno faranno i tuoi figli? Il g[elo] ha paralizzato tutto il paese, ha prosciugato l'acqua! Il gelo è potente!'».

(Il dio della tempesta) dice a suo fratello, il vento: (10′) «La tua essenza divina spiri sulle acque delle montagne, sui frutteti e

emana dalla divinità e gli effetti che ne derivano: «emanazione, essenza, fragranza, odore, grazia, favore, rinfresco, placamento, rassicurazione ecc.».

4. Non sappiamo il nome di chi parla: forse è ancora il Mare?

5. La figlia del Mare è stata portata in cielo da Telipinu: v. il *Mito di Telipinu e la figlia del Mare*. Si tratta probabilmente della dea di origine hattica Hatepinu, che secondo il testo KUB IX 3 I 19 è la sposa di Telipinu.

6. Il termine ittita *halhaldani-* designa una parte del corpo «testa» o «spalla»: v. O. Carruba, *Die satzeinleitenden Partikeln in den indogermanischen Sprachen Anatoliens*, Roma 1969, 71 n. 51.

7. Per questo significato del *hapax ikšai-* v. J. Puhvel, HED, 354-355.

8. Rimane solo la prima sillaba di un verbo *ta[r-*: «dicono» o «lasciano»?

9. Così secondo E. Laroche, *Textes mythologiques* (cit.), 82, che ha collazionato l'originale al museo del Louvre, e non NIN «sorella».

10. Diversamente da A. Goetze, *loc. cit.*: «tell me about it!».

sui prati, cosicché il gelo non possa paralizzarli! Parali[zzerà][11]le piante, le terre, i buoi, le pecore, i cani e i maiali, ma [no]n paralizzerà dentro il cuore anche i (loro) piccoli e i semi![12] Se a[vesse intenzione di paralizzarli], il grasso (sost.) animale li difenderà[13] (15′) e non riuscirà a paralizzarli, anche se [ha già paralizzato] tutto quanto!».

Il vento andò; (ma quando ritornò) disse al dio della tempesta: «Ecco che cosa è accaduto: il famigerato gelo dice a suo padre e a sua madre: 'Mangiate e bevete tranquillamente! Non datevi pensiero dei pastori delle pecore e dei guardiani dei buoi!' (20′) Quello ha paralizzato il paese e il dio della tempesta non lo sa!».

Il dio della tempesta mandò a (chiamare) il dio Sole: «Andate, trova[te] il dio Sole!».

[An]darono, cercarono il dio Sole, ma non lo trova[rono].

Allora il dio della tempesta disse: «(Mi dite) che non lo [avete] trovato; ma, [gua]rdate, le mie membra sono calde! (25′) Come è possibile che [quel]lo sia perito?».

Allora inviò il dio ZA.BA$_4$.BA$_4$[14] (dicendogli): «[V]a', trova il dio Sole!».

Ma il gelo catturò ZA.BA$_4$.BA$_4$.

(Allora il dio della tempesta disse:) «[Anda]te a chiamare la divinità LAMA![15] Riuscirà forse a paralizzarla? [N]o! Essa è figlia della campagna!».

Ma il gelo la catturò.[16]

11. Traduzione in accordo con E. Neu, StBoT 25 (cit.) 182, che integra con la forma presente del verbo e non con il preterito come E. Laroche, *op. cit.*, 83.

12. Cioè i cuccioli degli animali prima elencati, i semi delle piante e i frutti della terra.

13. Lett. «il grasso li terrà/occuperà dentro».

14. Dio sumerico della guerra, corrispondente al hattico Wurunkatte, il cui nome significa «Re del paese». Il nome ittita è sconosciuto. Cfr. in ultimo G. Kellerman, *op. cit.*, 134 n. 19.

15. LAMA è un sumerogramma al quale in ittita corrispondono più letture (fra cui Inara, dea protettrice della regalità), che indica genericamente qualsiasi divinità protettrice. In questo caso, come appare dal testo, si tratta della divinità protettrice dell'aperta campagna, contrapposta alla città: v. E. Laroche, RlA, *s. v.* Lamma/Lammassu C. Si veda anche Illuyanka C I 18′ e 25′, dove Inara va e torna dalla campagna.

16. Il testo ittita presenta anche per questa frase la particella del discorso diretto.

(Allora il dio della tempesta disse:) «[An]date a chiamare Telipinu! Quel mio figlio è [po]tente: (30′) dissoda, ara, irriga e semina il grano! [Egli] è (saldo come) una roccia!».

Ma il gelo lo catturò.

(Allora il dio della tempesta disse:) «[Andate] a chiamare la dea del fato[17] e Hannahanna!».[18] (Ma intanto rifletteva fra sé:) «Se i primi (dei che ho mandato) sono morti [e] (se) dovessero morire anche [que]ste e il gelo [arrivare] alle loro porte,[19] il gelo potrebbe dire al dio della tempesta: '(Sei tu che) uccidi e sprechi! (35′) [...] Sono tutti morti! [Non] terrai [pi]ù questa coppa!'.[20]

A mio avviso, si tratta di un errore dello scriba, (che del resto usa molto liberamente la particella *-wa*) sia per la posizione che occupa (non dopo la prima, ma dopo la seconda parola della frase), sia per il confronto con la r. 31′.

17. E. von Schuler, *op. cit.*, 215, e G. Kellerman, *op. cit.*, 112 e 134 n. 18, interpretano la sequenza $^{d}$GUL-*aš-ša-an* $^{d}$MAḪ come due accusativi singolari legati per asindeto. – Le dee GUL-*šeš*, spesso citate nei testi mitologici, tessono il destino dell'umanità e assistono alle nascite: v. H. Otten, RlA, *s. v.* (anche per il problema della lettura del nome).

18. Hannahanna è la lettura ittita del sumerogramma $^{d}$MAḪ (altra forma $^{d}$NIN.TU), il cui nome è probabilmente costituito dal raddoppiamento del termine ittita *hanna-* «nonna»: è la dea della saggezza e della magia, a cui spesso gli altri dei si rivolgono per aiuto e consiglio: v. H. Otten, *op. cit.*, *s. v.* e G. Kellerman, *op. cit.*, 109-147.

19. Diversa la traduzione di G. Kellerman, *op. cit.*, 112: «Allez, appellez Gulša (et) Hannahanna! Si ceux-là périrent, celles-ci périrent-elles également et Hahhima vint-il jusqu'à leur porte?», che è forse più aderente al testo di quella proposta qui, ma non dà molto senso e soprattutto non tiene conto di ciò che segue. Infatti, se lo scriba ha usato correttamente la particella del discorso diretto – cosa che, come abbiamo notato, non sempre accade – ci troviamo qui di fronte ad un lungo periodo in discorso diretto (rr. 32′-37′), eccetto la frase della r. 34′, pronunciato dal dio della tempesta. Io credo che le prime tre proposizioni costituiscano la protasi del periodo ipotetico (vista la presenza dell'avverbio *imma* nella seconda e l'uso della doppia congiunzione in questa e nella terza, quasi a rafforzare il legame con la prima proposizione e ad indicare una progressione logica), la cui apodosi è costituita dalle parole che, secondo il dio della tempesta, il gelo potrebbe pronunciare. Questa ipotesi mi sembra trovi conferma nel fatto che le frasi contenute nelle righe 36′-37′ fanno parte del discorso del dio della tempesta; nel caso infatti dovessero essere attribuite al gelo, dovremmo tradurle come interrogative retoriche, cosa che pare esclusa dalla posizione della negazione *Ú-UL*.

20. La coppa è qui, probabilmente, il simbolo del potere esercitato dal dio della tempesta; si cfr. l'uso del segno geroglifico raffigurante una coppa per indicare il cielo.

Ora (che ci penso), i fratelli di Hašamili[21] (sono) figli dello stesso [padre][22] e il gelo non li ha certo presi!».

[Allora il dio della tempesta] li chiamò e [diss]e al gelo: «La mia mano (è) attacca[ta] alla coppa! (40′) [Le mie mani] (e) i miei [piedi] sono ben stretti! Se anche tu [riuscissi ad afferrare] queste mani (e) questi piedi, non riusciresti mai ad afferrare i miei occhi!».[23]

[Il gelo] disse al dio della tempesta: «Vedi i vostri figli? [...] Io andrò in cielo!» [...] (Così dicendo) fece rinvigorire [le mani] e i piedi [del dio della tempesta, (45′), che diss]e [al gelo: ...

Quando all'inizio della IV colonna il testo riprende, dopo una lacuna di un centinaio di righe, la vicenda del gelo è ormai conclusa, evidentemente con la sua sconfitta, e ci troviamo in pieno rituale magico.

(*a*.2.A IV 1′) [...] ... si volse e colpì la luna[24] [...] abbassò [il bat-

21. Queste giovani divinità sono menzionate solo nel nostro testo. Hašamili è una divinità di origine hattica, presente spesso nei rituali, forse un dio protettore: v. E. von Weiher, RlA, *s. v.*; secondo O.R. Gurney, *op. cit.*, 241, e E. von Schuler, *op. cit.*, 215, il dio Hašamili ha il potere di proteggere i viandanti e renderli invisibili, dal momento che svolge questa funzione in un passo degli Annali di Muršili II.

22. Per questa interpretazione del termine [*pappa*]*nnikneš*, v. H.A. Hoffner, in E. Leichty, M. de J. Ellis, P. Girardi (edd.), *A Scientific Humanist*, Philadelphia 1988, 195-197.

23. Come abbiamo visto la traduzione di questo paragrafo è molto complessa: quella proposta è una interpretazione personale, che il testo ittita consente, pur non escludendone altre. In particolare non è chiara la funzione dei fratelli di Hašamili. A me sembra che si possa intendere nel modo seguente: il dio della tempesta riflette sul fatto che, se tutti gli dei da lui inviati sono stati catturati dal gelo, è possibile che anche la dea del fato e Hannahanna falliscano; in questo caso per lui sarà la fine e il gelo lo minaccerà da vicino. Gli viene però in mente che i fratelli del dio Hašamili sono ancora vivi e che, essendo figli dello stesso padre, hanno poteri identici a quelli di Hašamili; li manda così a chiamare per scortare le dee da lui inviate alla ricerca del Sole. Sentendosi al sicuro dopo questa decisione, affronta il gelo e lo sfida dicendogli che non riuscirà mai a sopraffarlo. Se invece attribuiamo al gelo la frase sui fratelli di Hašamili, la traduzione risulterà diversa: «(Sei tu che) uccidi e sprechi... Sono tutti morti! Non avrai più questa coppa! Ecco, i fratelli di Hašamili (= gli dei che hai inviato finora) erano figli dello stesso padre, ma il gelo (parlerebbe di sé in terza persona) non li ha forse presi?». V. però quanto osservato alla n. 19.

24. La frase, di significato oscuro, ricorre anche in un brano molto lacunoso del mito della scomparsa del dio della tempesta (KUB XXXIII 22+23 I 21′).

ten]te della porta. I vecchi e le vecchie [...]. «Io sono Annanna![25] [Ciò che a sini]stra è stato trattato magicamente, non l'ho preso; (5′) [quello che] invece è stato trattato magicamente a destra, l'ho p[re]so![26] [Nessuna] parola degli dei ho versato (come) paglia nel fuoco![27] La mia bocca è la mia parte,[28] l'ho fissata (??)[29] [col legno del] chiavistello e l'ho posta in alto [sopra la] testa! Nessuna parola degli [dei] ho distrutto: quando Telipinu diventerà molesto per qualcuno, io [pro]nuncerò la pa[rola] degli dei (10′) e lo evocherò e il dio Sole dirà: 'Che la parola degli dei va[da]!' (Questa è) la mia [par]te![30] Quando[31] Hannahanna (par-

25. Annanna è la maga che celebra il rituale magico. Il suo nome è un ipocoristico già presente nelle tavolette cappadociche: cfr. E. Laroche, *Les noms des Hittites*, Paris 1966, 31, nr. 62. Una maga Annanna, originaria della città (dal nome hattico?) di Zigazhur, è nota da tavolette di catalogo come autrice di invocazioni per varie divinità e di rituali: KUB XXXIII 42 I 3′, IV 6′ s.; 51 I 7′, 22′; 58 rr. 7′ s.: è la stessa persona?

26. Questa interpretazione è in accordo con E. Neu, StBoT 5 (1968) 3; diversamente E. Laroche, *Textes Mythologiques* (cit.) 85 e A. Kammenhuber, HW², 46. La maga sembra qui fare distinzione fra la magia lecita (destra) e quella illecita (sinistra), dichiara cioè di essersi comportata correttamente.

27. Secondo un suggerimento di B. De Vries, *op. cit.*, 184 n. 57, si legge qui IZI *ez-za-an* invece di *ne-ez-za-an* (E. Laroche, *loc. cit.*). – La maga continua cioè a proclamare la sua correttezza: essa non ha distrutto gli insegnamenti degli dei (= «le parole degli dei; la Kellerman, *op. cit.*, 135 n. 21, riprendendo T. Gaster, *op. cit.*, 292-293, ritiene invece che questa espressione si riferisca al mito appena recitato), ma li ha custoditi come era suo compito.

28. ḪA.LA-*aš-mi-iš* «la mia parte/quota/razione/assegnazione» (ḪA.LA = *tarnatt-* = *ZITTU*) e non *ha-la-aš-mi-iš* (E. Laroche, *loc. cit.*), che non dà senso. La maga sta cioè dicendo che la sua bocca è la sua «parte», proprio perché il suo compito consiste nel pronunciare formule magiche, così come le ha imparate dagli dei e custodite gelosamente.

29. *išgaraqqaš* è un *hapax* di non chiaro significato, forse una forma verbale da un tema **išgar(a)q-*?: v. per questo B. De Vries, *op. cit.*, 184-185 n. 58. La traduzione è congetturale.

30. Qui è usato il termine ittita *tarnatt-*: v. n. 27.

31. Nel testo *ma-wa-a* = *mān=wa* «quando/se/come» + particella del discorso diretto. La Kellerman, *op. cit.*, 135 n. 22, corregge in *ku!-wa-a*, un avverbio arcaico, non altrimenti attestato, che dovrebbe significare «dove» (direttivo e locativo) e traduce le rr. 8′-12′ nel modo seguente: «Je n'ai en rien abîmé les paroles divines. Si Tilibinou pèse sur (la conscience de) quelqu'un, je récite les paroles divines et le (= Telibinou) pousse à agir favorablement. Or le Soleil dit: 'Que les paroles divines aillent (vers leur destination)! Mais où est ma ration?'. Ainsi dit Hannahanna: 'O Soleil, si tu as une bonne approche envers quelqu'un, qu'il te

la) così[32] e quando tu, dio Sole, [va]i [verso] qualcuno in modo favorevole, allora (costui) ti deve dare nove (pecore); chi invece è povero, ti deve dare una pecora!».

La tavoletta dell'invocazione al [dio Sole] e a Telipinu (è) finita.

Dopo il titolo della composizione segue l'elenco del materiale necessario per eseguire il rituale e la descrizione delle cerimonie compiute dall'officiante all'interno del tempio.

[La provvi]gione è questa:[33] una giara di bronzo, col coperchio di bronzo (15′) [e ...] di bronzo posti sul coperchio, un battente di bronzo, un (recipiente) [$^{\text{KIŠ}}$*arimp*]*a*[34] di bronzo, due finestre di bronzo, un piolo di bronzo, una vanga di bronzo, [un martello] di bronzo, un ramo di vite, un ramo di [...], un piccolo tavolo/ piedistallo di legno di pino, cera, incen[so, ...] ... tre vasi, ognuno con acqua di tre fonti, (20′) [...] ... e tre tavoli da mescita.

[Una pagnot]ta grande, un vaso di vino, un vaso di (bevanda) *marnuwan*, un vaso di «birra-miele»,[35] un vaso di «vino-miele»,[36] [una coppa di olio f]ine, una coppa di miele, una coppa di grasso di pecora, lana bianca, lana azzurra, lana rossa, lana gialla, [lana nera], lacci di lana di prima qualità assortiti, canne di legno *šahi* e di [legno *parnull*]*i*:[37] (tutte queste cose) sono cosparse di olio fine.

(25′) [... Ino]ltre all'interno del tempio (l'officiante) [fa] in questo modo: po[ne] due tavoli davanti alla finestra e [...] su

donne neuf (moutons). Celui qui est pauvre, qu'il te donne un mouton!'». Anche ritenendo che le parole *tar-na-az-mi-ša ma-wa-a* della r. 11′ facciano parte del discorso del Sole, la correzione proposta non mi sembra necessaria; potremmo infatti tradurre: «Che la parola degli dei vada! E la mia parte com'(è)?». È comunque preferibile, visto il contesto generale, attribuire queste parole alla maga.

32. È da Hannahanna infatti che la maga ha imparato le formule che deve pronunciare.

33. Inizia qui la lista delle forniture necessarie all'espletamento del rituale.

34. Si tratta di un recipiente usato frequentemente nei rituali magici e nei resoconti di feste, in origine di legno (visto il determinativo per legno e oggetti di legno GIŠ).

35. Bevanda fermentata dolce: cfr. E. Neu, StBoT 26 (1983) 247.

36. Un vino dolcificato.

37. *šahi* e *parnulli* sono tipi di legname pregiato.

ognuno pone una pagnotta e i seguenti utensili: una giara di [bron]zo con coperchio, un battente di br[onzo], un (recipiente) $^{giš}$*arimpa* di bronzo, due finestre di bronzo; (tutto ciò) pone sul tavolo per il dio Sole.

Un martello di bronzo, una vanga di bronzo, un piolo di bronzo, li pone su un tavolo per il dio Sole. (30′) Ma su due tavoli, nel mezzo, po[ne] nove pagnotte grandi in una cesta; e sopra vi pone caglio e formaggio e sotto (dei fili di) lana. E tre vasi di vino, di (bevanda) *marnuwan* e di «birra-miele», tre brocche d'acqua con una coppa di olio fine, una coppa di miele, una coppa di grasso di pecora di prima qualità: tutt[e][38] queste cose assortite.

Pone un tavolo coperto per il dio Sole e un tavolo coperto (35′) per Telipinu. Quando il dio siede, finisce (il pasto).

Ma la sera pone davanti al dio il fuoco (preso) dal braciere, (che) emette un fumo di buona qualità, e la «vecchia» (che svolge la funzione di) «signore del dio»[39] pronuncia scongiuri, fa il giro (delle offerte) tre volte, chiude il tempio; poi esce e per quel giorno non fa più niente.

(40′) Quando il giorno seguente (la «vecchia» che svolge la funzione di) «signore del dio» va davanti al dio, fa (alzare) fumo di buona qualità, pronuncia scongiuri, fa tre volte il giro (delle offerte), spezza una pagnotta dolce per il dio Sole e la pone sul tavolo del dio Sole e liba per il dio Sole (bevanda) *marnuwan*, «birra-miele» e vino.

Spezza una pagnotta dolce per Telipinu e la pone sul tavolo di Telipinu, liba (bevanda) *marnuwan*, «birra-miele» e vino. (45′) (Infine) sacrifica un caprone e una pecora insieme al dio Sole e a Telipinu.

Pone [per il dio Sole] la [carn]e cruda della pecora: spalla,

38. Così secondo il duplicato KUB LIII 20 r. 8′ e non come E. Laroche, *op. cit.*, 86: *hu-u-pa-i*[*z-zi*] «raccoglie».

39. A mio avviso qui $^{munus}$ŠU.GI e *BE-EL* DINGIR-*LIM* non designano due diversi officianti, la maga e il sacerdote, legati per asindeto, bensì «signore del dio» è opposizione per «la vecchia»; cioè è la maga che in queste particolari circostanze accudisce la divinità, svolgendo funzioni di normale competenza del sacerdote: si veda per questo l'uso costante della forma singolare nei verbi.

petto, testa e piedi; ma (quella) del caprone: petto, spalla, testa e piedi, li pone per Telipinu nello stesso modo.

Le in[teriora] le cuociono a fiamma viva.

Spezza una pagnotta [...] (*a*.2.B r. 23′) [...] di pecora prende e lo pone sul tavolo del dio Sole [... sul] suo tavolo pone e liba [per Tel]ipinu (bevanda) *marnuwan*, «birra-miele» e vi[no]. Dopo tre [...].

(*a*. I IV? 4′) [...] tengono nel terzo giorno.

Nel [pri]mo giorno una vescica e [...] del caprone [...].

(5′) ... Quando è il momento di mangiare, (la «vecchia» che svolge la funzione di) «signore del dio» [va] davanti [al dio], fa (alzare) fumo di buona qualità, pronuncia scongiuri, fa tre volte il giro (delle offerte), [...] ... spezza un pane dolce e un pane *šiluha*[40] e li [pone] sul tavolo del dio Sole. Pone per il dio Sole una vescica di pecora.

E per [T]elipinu ugualmente spezza (i pani) [e li] pone [sul] suo [tavolo]. E ugualmente pone la vescica del caprone. Infine liba (bevanda) *marnuwan*, (10′) [«birra-miele» e vino] per il dio Sole e per Telipinu. [...

La tavoletta continua per altre dieci righe, molto frammentarie, enumerando le offerte previste per il dio Sole e per Telipinu nei vari giorni e momenti del rituale.

## 2. *Mito di Telipinu*

1. Testo: CTH 324. – Prima versione: A. KUB XVII 10; B. KUB XXXIII 2 = A I 16 ss.; C. KUB XXXIII 1 = A III 28 ss.; D. KUB XXXIII 3 = A IV 11 ss.; E. *KBo XXVI 132 = C III 8 ss. – Seconda versione: A. KUB XXXIII 4 + IBoT 141; B. KUB XXXIII 5; II A = I 14 ss.; C. KUB XXXIII 6 (+) 7; III = B III; D. KUB XXXIII 8; III = A IV 6 ss. – Terza versione: A. KUB XXXIII 9; B. KUB XXXIII 10 = A II 7 ss. – Frammenti: 1. KUB XXXIII 12; 2. KUB XXXIII 11; 3. KUB XXXIII 14; 4. KBo XXVI 127.

Il frammento KUB XXIV 84, ritenuto da H. Otten che ne ha dato l'edizione un duplicato di KUB XVII 10 I 1 ss., in realtà, come ha suggerito G. Kellerman, *op. cit.*, in bibliografia, p. 117, non appar-

40. Varietà di pane per cui cfr. H.A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum*, 183-184.

tiene a questo mito, ma forse a qualche *mugawar* simile, anche se non definibile con sicurezza. Lo stesso frammento qui citato KBo XXVI 127, per quanto si riferisca all'ira di Telipinu, contiene una versione diversa da quelle conservate.

2. Bibliografia essenziale. *a*) Trascrizioni: H. Otten, *Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus* (MVAeG 46, 1) Leipzig 1942; E. Laroche, *Textes mythologiques hittites en transcription*: RHA 77 (1965) 89-100. – *b*) Traduzioni: A. Goetze, ANET[3], 126-128; Idem, *Kleinasien*, 143-144; T.H. Gaster, *Thespis*, New York 1961, 302-315; H.G. Güterbock, in S.N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World*, New York 1961, 143-146; O.R. Gurney, *Gli Ittiti*, Firenze [3]1962, 237-240 (parziale); C. Kühne, in W. Beyerlin (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975, 182-183. – *c*) Commenti: H. Otten, *op. cit.*; H.G. Güterbock, in *Festschrift J. Friedrich zum 65. Geburtstag gewidmet*, Heidelberg 1959, 207-211; Idem, in Kramer, *op. cit.*, 143-150; Idem, in W. Röllig (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden 1978, 243-246; O.R. Gurney, *op. cit.*, 237-240; B. De Vries, *The Style of Hittite Epic and Mythology*, Ann Arbor 1967, 5-7, *passim*; C. Kühne, *op. cit.*, 181-186; H.A. Hoffner, in H. Goedicke and J.J.M. Roberts (edd.), *Unity and Diversity*, Baltimore 1975, 136-137; C. Mora, in *Studia Mediterranea P. Meriggi dicata*, Pavia 1979, 373-385; G. Kellerman, in H.A. Hoffner - G.M. Beckman (edd.), *Kanišśuwar*, Chicago 1986, 115-123.

Il mito di Telipinu è stato tramandato in tre versioni differenti, purtroppo incomplete, scritte in una grafia risalente ai periodi medio-ittita[1] e imperiale, copie di un originale molto più antico, come dimostrano alcune peculiarità linguistiche e grammaticali.[2]

A causa della frammentarietà delle tre redazioni gli studiosi hanno cercato di ricostruire un unico testo, togliendo alcune parti o spostandole, nel tentativo di eliminare alcune presunte incongruenze di esso.[3] Tuttavia nella presente edizione si è preferito riportare le tre

1. V. la lista delle tavolette in grafia medio-ittita da N. Oettinger, *Die Stammbildung des hethitisches Verbums* (= Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 64), Nürnberg 1979, 576-579.

2. V. Ph. Houwink ten Cate, *The Records of Early Hittite Empire*, Istanbul 1978, 32 e G. Kellerman, *op. cit.*, 115-116. Lo studioso ritiene che i molti errori dello scriba dimostrano che egli aveva difficoltà a copiare da un modello antico, non più compreso integralmente. Tuttavia la sua ipotesi che la parte rituale sia un'aggiunta posteriore è giustamente contestata da G. Kellerman, *op. cit.*, 117, la quale fa notare come questi errori siano contenuti anche in queste parti rituali.

3. V. A Goetze, ANET[3], 127-128; K. Kühne, *op. cit.*, 181-186. La ricostruzione del Goetze colloca dopo KUB XVII 10 I 39, KUB XXXIII 5 II 15-16 (testo apparte-

versioni separatamente come ci sono state tramandate, poiché, allo stato attuale della documentazione, non si può ricostruire un'unica redazione soddisfacente del mito e non sembra neppure metodologicamente corretto e necessario fare una simile ricostruzione testuale, dal momento che le tre versioni, nella loro diversità, attestano la rielaborazione che il mito ha subito in ambiente ittita.

Nella prima versione, la più lunga, il racconto inizia in modo frammentario presentando Telipinu che, infuriato per una qualche ferita o violazione[4] non ben chiara, si mette la scarpa destra al piede sinistro e viceversa. A causa della sua ira, una specie di caligine, di fumo, si diffonde negli edifici, fra gli uomini, gli animali e fra gli stessi dei sugli altari (evidentemente le loro statue), soffocandoli.

Il dio allora scompare, portandosi via la fertilità, sia quella dei campi che quella degli uomini e delle bestie, e si nasconde nella palude. La carestia invade il paese e tutti, compresi gli dei, muoiono di fame; allora il grande dio Sole fa una festa, invitando «i mille dei» (espressione che indica la totalità degli dei ittiti) che mangiano e bevono, ma non sono soddisfatti. Tutti gli dei cominciano a cercare Telipinu, ma invano, e ugualmente non ha successo il tentativo fatto dall'aquila veloce inviata dal dio Sole. A questo punto il dio della tempesta, padre di Telipinu, si rivolge per consiglio alla dea Hannahanna che lo invita ad andare lui stesso alla ricerca del figlio, ma anche egli non riesce nella sua impresa. Infine la dea Hannahanna invia l'ape, nonostante i dubbi espressi dal dio della tempesta sul fatto che una creatura così piccola possa avere successo là dove gli altri hanno fallito.

A questo punto si interrompe il testo, mancano circa 15 righe alla fine della prima colonna ed anche l'inizio della seconda colonna è lacunoso nelle prime 8 righe.

nente alla seconda versione), KUB XXXIII 9 II 3-6 e KUB XXXIII 10 II 1-16 (testi appartenenti alla terza versione); quindi, dopo una lacuna, il testo principale KUB XVII 10 II-IV. La ricostruzione della Kellerman, *op. cit.*, 119, basata su quella di V.V. Ivanov, *Luna, upavshaja s neba*, 1977, 55-61, 263-266, pone dopo KUB XVII 10 I 39, KUB XXXIII 5 II 15-16, KUB XXXIII 9 II 3-6, KUB XXXIII 10 II 1-16 ossia la stessa sequenza che ritroviamo nel lavoro di Goetze; quindi KUB XVII 10 II-IV 19, KUB XVII 10 II 9-32 e KUB XVII 10 IV 20-35. Le differenze principali fra le due ricostruzioni consistono nel mancato inserimento dell'episodio del rituale del mortale (KUB XXXIII 8 II 13-17 e il testo parallelo KUB XXXIII 10 II 17-20) nella prima versione e lo spostamento della formula magica contenuta nella seconda colonna di KUB XVII 10 II 9-32 alla quarta colonna dello stesso testo.

4. Purtroppo il verbo usato, *kunkuriya-* è di significato non chiaro e la traduzione qui proposta è solo ipotetica. Cfr. E. Neu, StBoT 5 (1968) 103; da ultimo il verbo è stato studiato da H.G. Güterbock. *Fest. H. Otten*[2], 115-119, che propone due possibili traduzioni per questa attestazione nel mito di Telipinu: «Lass dich nicht einschüchtern!» o «Mache (uns) nicht Angst?».

Quando il testo diventa comprensibile troviamo la descrizione di un rituale intenso a placare l'ira del dio, affinché questi possa rivolgersi con benevolenza verso il re, principale garante del benessere di tutto il paese.

Tuttavia anche questo rituale non ha esito positivo, il dio Telipinu è ancora infuriato, tuona e lampeggia e mette tutto a soqquadro. Interviene a questo punto la dea Kamrušepa con un altro rituale magico (in cui utilizza anche un'ala d'aquila) che si svolge davanti all'assemblea degli dei riunita sotto un biancospino; ma Telipinu, designato in questo caso come «dio della tempesta», è ancora infuriato; si esegue allora un altro rituale, quello «dell'uomo del dio della tempesta», cioè del sacerdote particolare di questa divinità e finalmente Telipinu fa ritorno nella sua casa, ossia il tempio, cosicché anche la fertilità ritorna nel paese e il benessere è assicurato per la stessa coppia reale.

Infine davanti al dio si innalza un albero *eya*,[5] al quale si appende un vello di pecora colmo di tutti i simboli della ricchezza e della prosperità, quasi fosse una cornucopia.

La seconda versione, più breve e molto frammentaria, che mostra all'inizio le catastrofiche conseguenze della sparizione del dio, contiene il motivo della festa degli dei, della ricerca vana di Telipinu da parte delle altre divinità, dell'aquila e dell'ape. Manca, rispetto alla prima versione, il racconto del tentativo compiuto dal dio della tempesta.

Dopo un'ampia lacuna iniziale il testo D II, estremamente lacunoso, riporta la descrizione di un rituale, eseguito per mezzo di un'ala d'aquila, probabilmente da un mortale, a cui si sono rivolti gli dei. Da notare che l'ala dell'aquila era stata impiegata anche dalla dea Kamrušepa. Segue la narrazione di un lungo rituale magico inteso a placare l'ira del dio, simile ma non uguale a quello della prima versione.

Della terza versione è rimasto solamente il racconto della missione dell'ape, narrato con maggiore abbondanza di particolari; infatti l'ape, dopo un lungo vagare, ormai allo stremo delle forze, trovato nella città di Lihzina[6] il dio Telipinu addormentato, lo punge; il dio si adira ancora di più, devastando tutto e distruggendo addirittura l'umanità. Gli dei, impauriti, pensano di chiamare un uomo per placare il dio. A questo punto il testo si interrompe.

L'interpretazione di questo mito deve necessariamente partire da un'analisi che non sia condizionata da schematizzazioni o generalizzazioni basate su una presunta semplicità, quasi puerilità del conte-

5. V. n. 25 della traduzione.

6. V. n. 26 della traduzione.

nuto e della struttura narrativa di questo tipo di miti, funzionali solo ai rituali ai quali sono connessi.[7]

Nell'ambito della mitologia ittita, ancora poco conosciuta, la costante sottovalutazione di questi miti detti impropriamente di origine anatolica, relativi alla divinità scomparsa, ha impedito un esame attento ed oggettivo, teso ad individuarne, da un lato, l'originalità e, dall'altro, la molteplicità delle tematiche in essi contenute.

È chiaro, naturalmente, che ogni considerazione non deve dimenticare lo sfondo storico in cui questi testi si collocano, cioè l'Anatolia del II millennio.

Si deve ancora una volta sottolineare come non sia del tutto vera la presunta «povertà» di questi miti, né sul piano concettuale né su quello formale. Basta considerare i molteplici riferimenti alle concezioni religiose degli Ittiti: dal motivo dell'«umana» debolezza degli dei che si sgomentano di fronte alla prospettiva di morire di fame, del dio della tempesta che va a cercare il figlio e, stanco, si siede a riposare, fino alla poetica e dolorante immagine del mondo sotterraneo, custodito da un portiere che apre sette porte, quell'immagine che rappresenta l'oltretomba come un luogo dove stanno grandi calderoni di bronzo con coperchi di piombo e chiusura di ferro, dove tutto ciò che vi entra non torna più indietro, ma muore dentro.

Dall'altro lato, sul piano formale, non è neppure vero che manchino metafore, similitudini e perifrasi; si veda ad esempio la metafora dello scambio delle scarpe per indicare l'ira,[8] la varietà delle similitudini di tipo descrittivo, tratte dal mondo naturale (il fico, l'olio, il malto)[9] o da una pessimistica visione del mondo (l'uomo angosciato che si rasserena ubriacandosi).[10]

Si dirà che alcuni di questi motivi si ritrovano in realtà nella descrizione del rituale magico e non nella narrazione vera e propria e che appartengono al repertorio della magia analogica e, in particolare, come è stato dimostrato, a quella di origine luvia-kizzuwatnea.[11] Tuttavia in nessun altro genere di testi le similitudini hanno questa carica espressiva, tanto che, rovesciando l'usuale prospettiva che considera il mito funzionale al rito, possiamo in realtà considerare quest'ultimo come parte integrante del racconto mitico.

7. Già C. Mora, *op. cit.*, 373-374 aveva esortato a superare questi pregiudizi.

8. KUB XVII 10 I 1'-4'.

9. KUB XVII 10 II 9'-27'.

10. KUB XXXIII 6 (+) 7 III 10'-15'.

11. V. V. Haas - G. Wilhelm, AOATS 3 (1974) 22 ss. Si deve notare tuttavia che la presunta origine luvia dello scriba di KUB XVII 10, proposta da Ph. Houwink ten Cate, *op. cit.*, 55-56 e n. 39, non è affatto provata, come ha rilevato G. Kellerman, *loc. cit.*

Per quello che riguarda la definizione del carattere del dio Telipinu, dopo l'iniziale interpretazione che ne faceva un dio della vegetazione, con tutti i possibili accostamenti alla figura del dio morente (Dumuzi, Attis, Adone),[12] le ipotesi attuali oscillano fra chi vi vede le caratteristiche di un dio della vegetazione e di un dio della tempesta[13] e chi vi vede un dio connesso alla fertilità.[14]

In realtà già H.G. Güterbock aveva osservato la sostanziale somiglianza fra i primi due tipi di divinità.[15] Non a caso Telipinu e la sua sposa Hatipuna in un testo contenente una lista di divinità[16] fanno parte del gruppo degli dei della tempesta ed è significativo che esista un mito simile al nostro sulla scomparsa del dio della tempesta, il quale ha evidentemente in sé attributi e connotazioni di duplice valenza, sia positiva che negativa, di divinità della pioggia benefica e della tempesta.

Nel mito vediamo che il dio, più che scomparire, si nasconde, in luoghi determinati, su questa terra (la palude, la città di Lihzina) e non nell'oltretomba. Le conseguenze della sua scomparsa investono la fertilità globalmente intesa e sono più catastrofiche di quelle che possiamo immaginare per un mito a carattere stagionale (sia nella prima che nella terza versione si parla di distruzione dell'umanità).

La condizione descritta si adatta bene a situazioni di emergenza come siccità, epidemie, terremoti, ma anche a disordini di carattere sociale e politico; in quell'accenno alle madri che non curano più i propri figli, alle mucche e alle pecore che fanno altrettanto, vi si può scorgere l'allusione ad un ordine sociale sovvertito, negato, ad un mondo che va «alla rovescia».

In conclusione, a mio avviso, Telipinu presenta nel mito i caratteri di una divinità complessa, riassumendo in sé la funzione di dio della fertilità, di dio della tempesta e di protettore della famiglia reale, in definitiva, di tutto il paese.

Altri due punti si sono imposti all'attenzione degli studiosi, uno riguardante l'episodio dell'ape e l'altro il fatto che nella prima versione del mito Telipinu sia pacificato due volte[17] e che non si conosca il motivo per cui il dio si adira una seconda volta.

12. V. T.H. Gaster, *Thespis*, *passim*; R. Gusmani, *Le religioni dell'Asia Minore nel primo millennio a.C.*, in Tacchi-Venturi (a cura di), *Storia delle religioni*, Torino 1970, 321; E. von Schuler, WdM, 201-202.

13. V. H.G. Güterbock, *Fest. J. Friedrich*, 209; B. De Vries, *op. cit.*, 167.

14. V. G. Kellerman, *op. cit.*, 123.

15. *Fest. J. Friedrich*, 209.

16. KUB XXV 23.

17. KUB XVII 10 III 1-27; IV 5'-20'. In realtà vi è anche il rituale contenuto in KUB XVII 10 II 12'-32', di cui non conosciamo il celebrante, che può essere ritenuto un terzo tentativo di pacificazione.

La missione dell'ape, presente in tutte e tre le versioni, è stata considerata un episodio centrale del racconto ed è parso poco credibile che il suo tentativo fallisca, visti anche i suoi presunti legami con la dea madre;[18] si è quindi pensato che la prima versione del mito si concludesse con il felice esito della missione dell'ape e che la successiva descrizione della furia di Telipinu fosse la prova dell'esistenza di due motivi mitici, originariamente distinti, uno riguardante un dio della vegetazione e l'altro un dio della tempesta, confluiti nello stesso mito già in epoca ittita.[19]

Inoltre la presunzione, nata soprattutto dal tentativo di ricostruire un'unica versione del mito, – realizzata usando ad incastro le tre redazioni[20] – che Telipinu debba essere pacificato una sola volta (dalla dea Kamrušepa nella prima versione e da un mortale nella seconda e terza) ha fatto ritenere che il primo rituale fosse un'aggiunta posteriore.[21]

Tutte queste ipotesi, tese a giustificare delle supposte incongruenze del testo, possono essere valide, tuttavia non è strettamente necessario ritenere che la missione dell'ape abbia avuto successo, così come si è generalmente accettato, perché in tal modo narra il testo, che anche l'aquila mandata dal grande dio Sole fallisce; del resto, falliscono gli stessi dei, grandi e piccoli, e addirittura lo stesso dio della tempesta, padre di Telipinu.

In questa prospettiva fallisce anche il rituale della dea Kamrušepa e solo il rituale magico eseguito dall'«uomo del dio della tempesta» si rivelerà il mezzo adeguato per raggiungere la divinità, l'unico tramite possibile.

Rimane infine il problema della mancata conoscenza da parte nostra, a causa della lacunosità e frammentarietà di tutte le tre versioni, del motivo iniziale dell'ira di Telipinu e della sua conseguente scomparsa. Nonostante le considerazioni esposte dalla collega F. Pecchioli in margine al mito della scomparsa del dio della tempesta,[22] nel nostro caso potrebbe trattarsi di una colpa commessa dal re e in tal modo si potrebbe intendere l'allusione a qualcuno che ha ferito (?) / violato (?) la divinità e vedere nel motivo della benevolenza verso il re e la regina, presente nell'ultima parte, non il semplice, usuale augurio di prosperità verso la coppia reale, ma la ripresa del tema iniziale.

La colpa del re ha determinato la scomparsa del dio, con effetti

18. V. C. Mora, *op. cit.*, 378 e n. 22.
19. V. B. De Vries, *op. cit.*, 169 e C. Mora, *op. cit.*, 377.
20. Cfr. n. 3.
21. V. G. Kellerman, *op. cit.*, 119.
22. V. p. 93.

disastrosi per gli uomini e per gli dei; il racconto mitico vede impegnati nella ricerca dapprima gli dei e quindi gli uomini mediante l'impiego del rituale magico perché entrambi coinvolti nelle conseguenze della sparizione.

Con l'esito positivo del rituale, e il ritorno della divinità, si ha la ricostituzione di quell'ordine, di quell'equilibrio, di quel benessere che era stato sovvertito. Infatti se la colpa è stata commessa dal re, ben si comprende la gravità della situazione, in quanto il re rappresenta da una parte l'intero paese e dall'altra la divinità stessa sulla terra.

Qualunque fosse l'origine della collera di Telipinu e quindi la relativa «funzionalità» di questo mito, va tenuta presente la possibilità che il racconto contenesse anche un motivo eziologico di cui potrebbe essere testimonianza il frammento KBo XXVI 132, fino ad oggi non preso in considerazione. Infatti in esso si menziona la fondazione di un «rituale perenne» da celebrarsi durante una festa, forse di primavera, in una determinata città, forse Lihzina, se là viene ritrovato il dio come si apprende dalla terza versione[23] del mito. La supposizione che la festa si svolgesse in primavera si basa sulla menzione del «fiore di primavera» (KBo XXVI 132, 6′) probabile allusione al biancospino che ha un ruolo importante nel mito, dal momento che sotto tale arbusto si riuniscono gli dei in assemblea.[24]

A questo proposito si può inoltre ricordare che, in epoca imperiale, fra le molte feste che si celebravano in onore di Telipinu, vi era anche quella di primavera, come è testimoniato dalla preghiera del re Muršili II a questo dio.[25]

*Prima versione*

(A I 1′) Telipinu [si adirò e gridò]: «Non avresti dovuto ferir[mi (?)[1] e nell'agitazione] si mise a correre con [la scarpa destra al piede] sinistro e con la (scarpa) sinistra [al piede destro...

(5′) La nebbia invase le finestre, il fumo [invase] la casa e nel focolare i ceppi erano spen[ti, sull'altare] gli dei erano soffocati

23. KUB XXXIII 9, 4′. Nonostante sia *communis opinio* che Telipinu venga ritrovato in questo luogo, il nome di questa città è integrato dal Laroche, RHA 77 (1965) 105, quasi interamente perché rimangono solo scarse tracce del determinativo URU (= città) e i segni ]*i-ni*.

24. KUB XVII 10 III 28-29. Il biancospino è menzionato anche in un testo del mito della scomparsa della dea Hannahanna, KUB XXXIII 54 + 47 II 15 ss. v. p. 82

25. KUB XXIV 1 + II 3-6.

1. V. p. 73 n. 4 all'introduzione del mito di Telipinu

(dal fumo), nel recinto le pecore erano soffocate, nella stalla i buoi erano soffocati, la pecora trascurò il suo agnello, la mucca trascurò il suo vitello.

(10′) Telipinu scomparve, portò via nelle paludi il grano, la fertilità[2] la crescita, lo sviluppo[3] e il rigoglio (tolti) ai campi coltivati, ai pascoli; Telipinu se ne andò e si nascose nella palude e sopra di lui crebbe l'erba della palude e quindi grano e spelta non crescono più; buoi, pecore, uomini (15′) non rimangono più pregni (e) quelli che sono pregni non partoriscono più [e le mon]tagne inaridirono, gli alberi seccarono e i germogli non spuntarono (più), i pascoli inaridirono, le fonti seccarono e nel paese venne la carestia e gli uomini e gli dei morirono di fame.[4]

Il grande dio Sole fece una festa e invitò i mille dei; mangiarono e (20′) non si saziarono, bevvero e non si dissetarono e allora il dio della tempesta cercò Telipinu, suo figlio, e disse: «Telipinu, mio figlio non c'è, egli si è adirato e ha preso con sé tutto il bene».

I grandi dei e i piccoli dei[5] cominciarono a cercare Telipinu, il dio Sole inviò la veloce aquila (dicendo): «Va' ed esplora (25′) le alte montagne! Esplora le profonde valli, perlustra le limpide acque!».

L'aquila andò, ma non lo trovò, allora tornò ad informare il dio Sole: «Non l'ho trovato, Telipinu, il valente dio!».

Il dio della Tempesta parlò ad Hannahanna:[6] «Come faremo? (30′) Stiamo morendo di fame!». La dea Hannahanna disse al

2. Nel testo ittita compare il nome della divinità Immarni, personificazione del concetto di fertilità. V. H. Otten, RlA, *s. v.* Immarni.

3. I termini ittiti *šalhianti* «crescita» e *mannitti* «sviluppo» sono ritenuti di origine luvia e compaiono spesso nei rituali kizzuwatnei. V. Haas - G. Wilhelm, AOATS 3 (1974) 31; A. Archi, OA 16 (1977) 300.

4. L'espressione è particolarmente significativa per capire la concezione ittita del mondo divino ed umano, intimamente connessi e interdipendenti.

5. L'espressione indica la totalità degli dei del pantheon ittita, divisi in due gruppi gerarchicamente distinti per importanza.

6. La dea Hannahanna è una divinità anatolica collegata alla fertilità umana ed agricola, il cui nome può essere scritto anche ideograficamente $^{d}$NIN.TU e DINGIR.MAḪ. Nella versione ittita del mito di Gilgameš questa dea è responsabile della nascita di Enkidu. V. G. Beckman, StBoT 29 (1983) 239-241; E. von Schuler, WdM, 170 e H. Otten, RlA, *s. v.* Hannahanna.

dio della tempesta: «Fa' qualcosa, o dio della tempesta, va' e cerca tu stesso Telipinu!».

Allora il dio della tempesta cominciò a cercare Telipinu; va alla porta della sua città, ma (Telipinu) non apre la serratura; allora (il dio della tempesta) spezzò con un martello la spranga. [Non lo trovò], (allora) il dio della tempesta si fermò a riposare e si sedette.

Hannahanna (35') [inv]iò [l'ape] (dicendo): «Va', cerca tu Telipinu!». [Il dio della tempesta par]lò [alla dea Hannahanna]: «I grandi dei e i piccoli dei hanno cercato e non lo [hanno trovato], ora (è mai possibile che) vada questa [ape e lo trovi?]. Le sue [al]i sono piccole, è piccola essa stessa. Sono essi forse diversi?».

La col. II manca di circa 16 righe iniziali e molto frammentario è l'inizio della tavoletta fino alla riga 8. Il testo che segue (II 9'-32') contiene l'invocazione a Telipinu e il rituale magico inteso a pacificare il dio irato.

(II 9') Eccovi il linimento per le contusioni! [...] ora, o Telipinu la tua anima [sia lenita...] e poi [volgiti] con favor[e] verso il re [...]. Ecco qui il ristoro [...] ora, [o Telipinu, la tua anima] (13') sia ristorata, ecco qui *par*[*huena*],[7] il cuore abbando[ni (l'ira) ...]. Ecco qui il sesamo, [ora, o Telipinu, la tua anima] sia confortata, ecco qui il fico e come [il fico] (è) dolce (così) [l'animo] di T[elipinu] (18') sia dolce; e come l'olivo [tiene] dentro di sé il suo olio e [come la vite] tiene dentro di sé il vino, tu o Telipinu [...] dentro il tuo animo tieni la benevolenza. Ecco qui il *liti*[8] e [l'animo] di Telipinu (23') unga; come il malto e il lievito di birra si sono combinati spontaneamente, (così) l'animo [di Telipinu] sia in armonia con le vicende dell'umanità; [come la spelta] è pura, così l'animo di Telipinu sia puro; [come] il miele è dolce, come il burro è morbido, così l'animo di Telipinu sia dolce e morbido.

7. Il termine ittita *parhuena* è di incerto significato. Forse indica una sostanza vegetale.

8. $^{(gis)}$*liti* è il nome di una pianta da cui si ricava un olio, come dimostra anche questo testo. V. CHD 3/1, 72-73.

(28′) Ecco, o Telipinu, ho spruzzato con olio fine le tue strade[9] e tu, o Telipinu avanza sopra le strade cosparse di olio fine; il legno *šahi*[10] e il legno *happuriya*[11] siano a portata di mano. Come la canna (?) e il giunco (?) per la loro natura (sono) flessibili, così tu, Telipinu, sii disponibile.

(33′) Telipinu, infuriato, venne tuonando e lampeggiando; giù la nera terra è a soqquadro; Kamrušepa[12] lo vide, prese con sé l'ala dell'aquila e tenne (Telipinu) sotto controllo.

(III 1) L'ira – la tenne sotto controllo, la rabbia – la tenne sotto controllo, il rancore – lo tenne sotto controllo, la furia – la tenne sotto controllo.

(Allora) Kamrušepa dice agli dei: «Andate, o dei, ecco Hapantali[13] pasco[la] le pecore del dio Sole; scegliete dodici montoni e io i chicchi di grano[14] di Telipinu tratterò (magicamente); (5) ho preso un setaccio (con) mille fori e ho sparso i suoi chicchi di grano e i montoni di Kamrušepa li ho bruciati da tutte le parti per Telipinu; poi ho preso a Telipinu, (10) dal suo corpo, il suo male, ho preso il suo rancore, ho preso la sua ira, ho preso la sua rabbia, ho preso la sua collera, ho preso la sua furia.

Telipinu (è) adirato, e il suo cuo[re] e il suo animo[15] sono pressati (come) paglia e (15) come si è bruciata questa paglia, così

9. Spesso nei rituali ittiti si preparano delle «strade» (KASKAL) in senso materiale con olio, miele e altri ingredienti, sulle quali le divinità sono invitate a camminare per essere «attirate» in determinati luoghi.

10. Il legno *šahi* è un tipo di legno che può essere bruciato (come nel rituale per propiziare le dee Anzili e Zukki, KUB XXXII 67). Nel mito di Hedammu (KUB XXXIII 84 + IV 6′) il drago beve una bevanda in cui è sciolto anche del legno *šahi*, evidentemente ridotto in polvere.

11. Si tratta di un legno non identificato. Cfr. J. Tischler, HEG, 167.

12. Kamrušepa è il nome ittita della dea di origine hattica Katahziwuri, v. n. 13 del mito «La Luna che cade dal cielo».

13. Hapantali è una divinità protettrice di cui non è noto il sesso. È presente in testi di feste e nei trattati internazionali. V. H. Otten, RlA, *s. v.*

14. Il termine ittita *karaššus*, qui interpretato come «chicchi di grano» è invece tradotto da V. Haas - G. Wilhelm, AOATS 3 (1974) 25 come «gli scelti», riferito cioè ai montoni.

15. La formula ZI-*ŠU karaz*=*šiš* «il suo animo (e) il suo cuore» è da intendersi come una endiadi per indicare l'assenza di ogni essere. Infatti la troviamo riferita non solo agli dei, ma anche al lievito di birra e al malto (cfr. la seconda versione del mito di Telipinu, B III 10′).

bruci l'ira, la rabbia, il rancore, la furia di Telipinu e come è sterile [il malto] (cosicché) non lo por[tano] nel campo e non lo usano come seme e non ne fan[no] pane (e) lo mettono in magazzino, così l'ira, [la rabbia] (20) il rancore, la furia di Telipinu diventino sterili.

Telipinu (è) adirato, il suo animo [e il suo] c[uore] sono fuoco ardente, (allora) come questo fuoco [si spenge], co[sì] l'ira, la rabbia, la furia [si spengano].

Abbandona, o Telipinu, l'ira, [abbandona] la rabb[ia] (25) abbandona la furia; e come l'acqua nella conduttura non [scorre all'indietro], così l'ira, la rabbia, la furia di Telipinu non ve[ngano] più.

Gli dei sotto il biancospino [nel posto] del'as[semblea], a lungo [...] (30) e tutti gli dei siedono: [Papaya], Ištuštaya,[16] le idee del fato,[17] Halki,[18] Miyatanzipa,[19] LAMA,[20] Hapantali. Per gli dei lunghi anni [...] fissai e purificai.

(C 9') [... ho preso] il male [dal suo corpo], a Telipinu, ho preso [l'ir]a, ho preso la [rab]bia, [ho preso] il ran[core], [ho preso] la furia, ho preso [la cattiva] lingua, il cattivo malleolo [...], ho preso il fiore della primavera, [...] ho fondato un perenne sacrificio [...], la finestra d'oro [...]».

Segue una lacuna di circa 15 righe che può essere parzialmente integrata secondo KUB XXXIII 54 + II 15 ss., testo appartenente al mito della scomparsa della dea Hannahanna:

16. Papaya ed Ištuštaya sono divinità stonie ittite, presenti anche in testi hattici, che presiedono al destino umano. V. G. Frantz-Szabó, RlA, *s. v.*

17. Le «dee del fato» sono divinità di carattere ctonio, spesso collegate alle divinità Papaya ed Ištuštaya. La loro funzione è espressa dal loro stesso nome che è scritto ideograficamente come GUL-*š*; infatti questo ideogramma significa «scrivere, incidere, stabilire». Sono perciò le dee che fissano i limiti del destino umano, simili alle Parche. V. H. Otten, RlA, *s. v.*

18. Divinità maschile, personificazione del grano. V. E. von Weihern, RlA, *s. v.*

19. Miyatanzipa è una divinità della vegetazione, il cui nome è connesso all'aggettivo *miyant-* che si riferisce all'abbondanza dei campi, dei raccolti ecc. v. CHD 3/2, 113-117.

20. V. n. 43 dell'introduzione.

«Tu, o biancospino, in primavera sei rivestito di bianco e (nella stagione del) raccolto sei rivestito di rosso! (Quando) il bue passa sotto di te, tu gli tiri il ciuffo (A IV 1) e quando la pecora cerca di allontanarsi da te, tu le tiri il vello, così tira via, o Telipinu, l'ira, la rabbia, il rancore, la furia.

(Quando) il dio della tempesta viene infuriato, (5) l'uomo del dio della tempesta[21] lo ferma; (quando) la pentola bolle, il cucchiaio (?) la ferma,[22] allora le mie parole, (quelle) dell'umanità, fermino così a Telipinu l'ira, la rabbia, la furia.

Scompaia l'ira di Telipinu, la rabbia, il rancore, la furia! La casa le lasci andar via, (10) l'*annašnanza*[23] centrale le lasci andar via, la finestra le lasci andar via, il cortile interno, attraverso il cardine (della porta) le lasci andar via, il portale le lasci andar via, la strada del re le lasci andar via; non vadano nel campo che dà frutti, nella vigna, nel bosco, ma queste cose vadano per la strada della dea Sole della terra.[24]

Il portiere ha aperto i sette battenti, ha tirato i sette chiavistelli, (15) giù nella nera terra stanno i calderoni di bronzo e i loro coperchi (sono) di piombo, la loro chiusura è di ferro, ciò che vi entra non torna più su, ma vi muore dentro. Che essi afferrino la rabbia, il rancore, la furia di Telipinu, cosicché non possano più tornare indietro.

(20) Telipinu tornò a casa sua e si prese cura del suo paese; la nebbia uscì dalla finestra, il fumo abbandonò la casa, furono allestiti gli altari degli dei, nel focolare i ceppi bruciarono, nell'ovile le pecore furono liberate (dal fumo), nella stalla i buoi furono liberi (dal fumo) e la madre accudì il suo figlio, la pecora accudì il suo agnello, (25) la mucca accudì il suo vitello e Telipinu (accudì) il re e la regina e li provvide di vita e di forza per l'avvenire.

21. Si tratta di un sacerdote particolare, attivo nel culto di Nerik, che in questo caso agisce come esorcista.

22. Evidentemente la similitudine allude al cucchiaio (?) che, immerso nel liquido bollente, ne arresta l'ebollizione.

23. Il termine costituisce un *hapax*, indicante una parte di un edificio. J. Puhvel, HED p. 64, pensa ad una colonna o ad un pilastro.

24. L'espressione equivale a «mondo sotterraneo».

Telipinu si prese cura del re e davanti a Telipinu si innalzò un albero *eya*,[25] un vello di pecora è appeso sull'albero *eya* e dentro (il vello) c'è grasso di pecora e dentro (30) c'è il dio GÌR del grano e del vino e poi dentro c'è il bestiame e poi ci sono lunghi anni (dell'avvenire) e la progenie e poi dentro c'è il dolce messaggio dell'agnello, c'è ascolto ed esaudimento e poi dentro c'è il dio [...] ugualmente, poi dentro c'è la coscia destra (35) e poi dentro c'è la crescita, lo sviluppo e il rigoglio.

*Seconda versione*

(A I 2') [I buoi, le pecore, gli uo]mini [non si accoppiano più e] quelli rimasti gravidi non partoriscono più.

Nel [paese] c'è la carestia e [il grande dio Sole fece una festa] e [invitò] gli dei grandi [e piccoli]; [mangiarono e non (6') furono s]azi, bevvero e [non si dissetarono].

[Il dio della tempesta] parlò agli dei e (disse): «[Telipinu non c'è], si è adirato e [ha preso con sé tutto il bene] e nel paese [c'è la ca]restia».

Allora gli dei gra[ndi] e piccoli [cominciarono a cercare] Telipinu e (11') non lo [trovarono].

Il dio [So]le inviò [l'aqui]la veloce (dicendo): «[Va', cer]ca [Tele]pi[nu]!». L'aquila an[dò] ed esplorò [le montagne] ed [esplorò] i fiumi, ma non lo trovò e riportò [la notizia al dio Sole] (16'): «Non l'ho trovato!».

(B II 4') La dea Hannahanna inviò l'ape dicendo: «Va' [...], cerca tu Telipinu e qua[ndo lo tro]vi pungilo sulle mani e su i piedi e fallo alzare. Poi prendi della cera e puliscilo, purificalo e consacralo (9') e portalo da me!».

Il dio della tempesta parlò alla dea Hannahanna: «Gli dei

25. L'identificazione di questa pianta ha costituito un problema di non facile soluzione per molti studiosi. Si tratta di un albero-simbolo, probabilmente un sempre verde, collegato sia al concetto di perennità che a quello di esenzione dalle tasse, come sappiamo dalla raccolta delle leggi. V. F. Imparati, *Le leggi ittite*, Roma 1964, 239. Tra le interpretazioni più convincenti si collocano quelle di V. Haas, UF 7 (1975) 227-233 e AOF 5 (1977) 70, che vede nell'albero *eya* la quercia, e quella di J. Puhvel, HED, 256 che pensa al tasso. Da ultimo v. HW² II, 22-27.

grandi (e) gli dei piccoli lo hanno cercato, ma non l'hanno t[rova]to. Ora va questa ape e forse lo trove[rà?] Le sue [al]i (sono) piccole e lei stessa (14') è piccola. Sono forse essi diversi?».

La dea Hannahanna parlò al dio della tempesta: «Lascia fare! [Quella an]drà (e) lo troverà».

L'ape [andò], cominciò [a cerc]are [Telipinu] [... cer]cò e i fiumi [... cer]cò, le fonti [...].

La col. II del testo D, molto frammentaria, contiene l'episodio dell'ape che, trovato Telipinu, lo punge facendolo infuriare. Gli dei impauriti chiedono ad un mortale di pacificarlo, probabilmente per mezzo di un'ala di aquila. Segue il testo C II che contiene un rituale rivolto a Telipinu perché abbandoni la sua collera.

(C II 1') [Ecco per te ugualmente] c'è [ristoro], c'è [... sia]no placa[ti ...]. [Rivolgiti] benevolmente [verso il re, la regina, i figli del re]. [Ecco per te ugualmente] c'è [*parhuena*] e l'animo [...] (5') per il re, per la regina, [per i figli del re si]i [invocato]. [Ecco per te ugualmente] c'è [la coscia destra] [...] e il paese di Hatti [...] quando [...] (10') [ecco per te ugua]lmente [c'è il fi]co e come [...].

La similitudine del fico può essere tuttavia completata secondo KUB XXXIII 68 II 6-8 e KUB XXXIII 75, 13-18, testi relativi rispettivamente al mito della scomparsa del dio della tempesta e della dea Hannahanna: «come il fico (è) dolce, così il tuo animo e il tuo cuore siano dolci, come il fico ha dentro di sé mille semi, così abbi dentro (di te) molto caro il re, la regina, il paese di Hatti».

(B III 1') [...] cacci via [...] [ecco per te ugualmente] c'è [ce]ra e [...] [di Telipinu l'i]ra, la collera, [il rancore e la furia con te] cac[ci] via.

(C III 5') [Ecc]o per te ugualmente c'è spelta e come la spelta è [pur]a, [così] di Telipinu [il suo cuore e la sua anima] divengano puri.

[Ecco] per te ug[ualmente] c'è lievito di birra e malto e [come] il lievito di birra e il malto si congiungono nell'interno e il loro animo (e) il loro (10') cuore diviene uno solo [...] con la birra (e) fanno ubriacare [l'uom]o adirato (cosicché) da lui poi l'ira [scomp]are, (e) fanno ubriacare l'uomo angosciato e l'angoscia

gli [spari]sce, [così il lievito di birra e il malto] facciano ubriacare te, [Telipinu] [...].

(A IV 1′) [Come il fuoco si spegne, a Teli]pinu la cat[tiva ira, la collera il rancore, la furi]a si [spenga].

Abbandona, [o Telipi]nu, l'ira, [abbandona] la coller[a], abbandona [il rancore], la furia e [come] (le acque) (5) [non scorrono all'indietro] (nelle) condutture, (così) [la cattiva ira] di Teli[pinu], la collera, il ra[ncore], la fu[ria], non to[rni indietro].

(D III 3′) [Vad]a la cattiva ira, la collera, il [rancor]e, la furia, ciò non vad[a] in un campo fiorito, in un bosco, in una vigna e va[ da] (invece) su un sentiero della nera terra; vasi *palhi* di ferro (sono posti) sulla nera terra, (8′) il loro coperchio (è) di piombo, ciò che entra non può risalire, ma dentro va in rovina. La cattiva ira di Telipinu, la (sua) collera, la furia (13′) il rancore, le cattive lingue, i cattivi malleoli (?) vadano dentro e poi non risalgano (più), ma dentro si deteriorino.

Mangia dolcemente e bevi dolcemente, ecco l'olio fine di Telipinu, il sentiero sia cosparso con olio fine! (18′) Allora va', il tuo letto (sia) di legno *šahi* e di legno *happ*[*uriya*], e quindi dormi; come il giunco (?) si dispone, così tu sii disponibile verso la regina e il re (e) nei confronti del paese di Hatti.

*Terza versione*

(A II 3′) [... Tu cer]ca [Telipinu], quando lo hai tro[vato], [pu]ngi[lo sulle mani e su i piedi] e f[allo alzare, allora prendi della cera], [pulisci] i suoi occhi (e) le sue mani, [purifi]calo e conducilo da me.

(B II 1) [Andò] l'ape, [esplorò] le alte montagne, esplorò le [prof]onde [valli esplorò le limpide] acque, nel (suo) [inter]no il miele finì [...], [la cera] fi[nì] e lo [trovò] su un prato nel bosco del pa[ese di Lihzi]na[26] e (5) [lo] punse sulle mani e su i piedi ed

26. Città di origine hattica, sede di un culto del dio della tempesta detto appunto «di Linzina» spesso presente nei trattati internazionali. La sua localizzazione e da porre nel Nord dell'Anatolia. V. G. Del Monte, RGTC, 247-248; G. Frantz-Szabó, RlA, *s. v.* La città compare anche nel testo scritto in palaico KUB XXXII 18 I 14′ e nel duplicato KUB XXXV 168, 2′ che contiene un racconto mitologico se-

egli si al[zò], e [così] (disse) Telipinu: «Io mi sono adirato! [...] Perché voi [avete fatto alzare] me che dormivo e perché avete fatto parlare me [che ero adi]rato? [Telipinu] divenne [in]furiato e poi la fonte [...] fermò [...] (10) de[viò] i fiumi scorrenti [...] li trasformò in letti rocciosi [...] rovesciò [...] le ci[ttà], rove[sciò] le case.

Egli fece morire [l'umani]tà, fece peri[re] i buoi e le pecore [...] gli dei dissero (15): «[...] e Telipinu si adirò; come faremo, come faremo?». [...] e un [uo]mo chiama[te]...

## 3. *Telipinu e la figlia del Mare*

1. Testo: CTH 260. 1. A. KUB XII 60; B. KUB XXXIII 81; I = A 4-10; 2. *KBo XXVI 128.

2. Bibliografia essenziale. *a*) Trascrizioni: E. Laroche, *Textes mythologiques hittites en transcription*: RHA 77 (1965) 79-80; R. Stefanini, AGI 54 (1969) 161-162. – *b*) Traduzioni: R. Stefanini, *op. cit.*, 162-164; B. De Vries, *The Style of Hittite Epic and Mythology*, Ann Arbor 1967, 15-16. – *c*) Commenti: B. De Vries, *op. cit.*, 15-16, *passim*; R. Stefanini, *op. cit.*, 161-164; H.A. Hoffner in Goedicke and J.J.M. Roberts (edd.), *Unity and Diversity*, Baltimore 1975, 137-138.

Il verso del testo B contiene parte di un rituale di cui non possiamo affermare con sicurezza che appartenga al mito in questione.

Questo breve episodio mitologico è conservato in due frammenti di tavolette, copie diverse dello stesso testo. Attualmente possiamo disporre anche di un terzo frammento, KBo XXVI 128, purtroppo molto lacunoso, appartenente quasi sicuramente a questo mito.[1]

Quello che rimane di questo mito è incentrato sul rapimento del dio Sole del cielo da parte del dio Mare. Poiché in seguito a questa sparizione nel paese le cose cominciano ad andare male, il dio della tempesta ordina al figlio Telipinu di cercare il dio Sole del cielo e di riportarlo nel cielo. Telipinu, dopo essersi recato dal Mare che, impaurito, gli rende il dio Sole e gli dà anche sua figlia, torna in cielo dal dio della tempesta.

guito da un inno al dio Zaparwa, principale dio del pantheon palaico, probabilmente un dio della tempesta.

1. O.G. Gurney, in *Fest. H.G. Güterbock*², 61 ha pubblicato in trascrizione un altro frammento, proveniente da una collezione privata e attribuito a questo mito anche se il *ductus* è molto più antico. Per il suo riferimento a qualcuno che «invia le pecore» (2'), viene collocato dallo studioso dopo KUB XII 60.

A questo punto il Mare pretende di avere qualcosa in cambio della figlia e il dio della tempesta si rivolge a Hannahanna per consiglio. La risposta della dea non è chiara, ma il senso del discorso sembra indicare che il dio della tempesta debba aderire alla richieste del Mare. Il mito si interrompe a questo punto.

Il frammento KUB XXVI 128 non offre molti elementi ulteriori allo svolgimento del racconto e non è possibile dire in quale punto della narrazione si inserisca. Infatti sembra che Telipinu si rechi dal Mare e gli dica che giacerà con sua figlia. Non si può escludere che faccia parte di una versione più lunga e articolata dello stesso mito.

Data la piccolezza dei frammenti rimasti di questo mito non possiamo sapere con sicurezza se questo racconto si colleghi a quello della «Scomparsa del dio Sole», anche se vi ritroviamo gli stessi personaggi (il Mare, la figlia del Mare, Telipinu, il dio Sole del cielo).

Lo svolgimento della narrazione segue il modello ben conosciuto dei miti della scomparsa di un dio, con i conseguenti effetti negativi per il paese e la successiva ricerca della divinità; tuttavia è interessante notare, da un lato, la collocazione temporale di questo episodio che si svolge ai primordi della storia e, dall'altro, l'allusione ad una battaglia fra gli dei, anche se non è possibile stabilire se si tratti di una lotta per la supremazia o per una diversa distribuzione delle rispettive sfere di influenza (si veda alla r. 1 la menzione del cielo, la terra, l'umanità).

Per l'analisi delle istituzioni matrimoniali a cui allude il mito si veda il commento al mito della «Scomparsa del dio Sole».

(A 1 1) Un tempo il grande M[are][1] [...], il cielo, la terra, l'umani[tà ...]; egli (il Mare) dette battaglia e portò giù [il dio Sole del cielo] e lo [nascose (?)].

(5) Nel paese le cose cominciarono ad andare ma[le ...], (il paese) perisce (?)[2] e il Mar[e ...] nessuno può contra[starlo].

Il dio della tempesta chiamò Telipinu, il [suo] valente pri[mo figlio] (e gli disse): «Orsù Telipinu, tu [...] vai al Mare e (10) riporta dal Mare il dio Sole del cielo».

1. In realtà in KUB XII 60 1 1 il segno iniziale non è una *a*, come ci aspetteremmo, inizio della parola ittita *aruna* «mare, ma una *e*. Forse si tratta di un errore dello scriba, data la somiglianza dei due segni.

2. E. Laroche, *op. cit.*, 79 legge *n]a-na-an-ku-uš-zi*, probabilmente sulla base di KUB XXIII 81 1 3, dove i segni sono molto ravvicinati, ma questa lettura risulta intraducibile. Nel testo principale A si può leggere ]*x-na-an ma-uš-zi* «... cade». Dato il contesto, a mio avviso, è preferibile quest'ultima lettura, interpretando il verbo «cadere» nel senso metaforico di «rovinare, perire», come è documentato in CHD 3/2 (1983) 212.

Telipinu andò al Mare e [il Mare] ebbe paura e gli [dette sua] figlia e gli dette (anche) il dio Sole; allora Telipinu riportò dal Mare [il dio Sole] e la figlia del Mare e (15) li po[rtò] presso il dio della tempesta.

Il Mare mandò (a dire) al dio della tempesta [...]: «Telipinu, tuo figlio, [ha preso] in sposa mia figlia e se l'è portata via. [Che cosa] mi darai? [...] Il dio della tempesta disse a Hannahanna: «[Ecco] (20) un fiume (?)[3] venne dal Mare[4] e pretese [il prezzo della sposa];[5] dovrò dargli ciò o non dovrò darglie(lo)?».

Così disse Hannahanna al dio della tempesta: «Tu gli devi dare ciò [...] egli ha preso in fidanzamento qui [...] e qui e mille che gli dette [...] mille buoi, mille pecore dette e [...].

## 4. *Mito del dio della tempesta*

1. Testi. *a*) Scomparsa del dio della tempesta del cielo.[1] CTH 325,

3. E. Laroche, *op. cit.*, 80, legge ÍD-*as* «il fiume», precisando che è stato scritto «après une rature». A questa lettura si attiene anche R. Stefanini, *op. cit.*, 102, ma in realtà, a giudicare dall'edizione del testo, si tratta di due segni rotti seguiti da ]-*ma-aš*. Così intende anche B. De Vries, *op. cit.*, 16, che non legge i segni ed integra «messenger (?)». Stefanini, *loc. cit.*, traduce così il passo: «Ecco (ora) avvenne che il fiume esigè (/pretese) dal mare...», e intende la frase come «metafora proverbiale» con la quale il dio della tempesta esemplifica l'assurdità della richiesta del Mare, così come è assurdo e contro natura che un fiume pretenda acqua dal mare. L'interpretazione risulta difficile perché presuppone che in questa «metafora» il dio della tempesta si identifichi con il mare e il Mare (divinità) con il fiume. Tuttavia si potrebbe anche integrare EGIR-*pa-ma-aš* e intendere «poi dal Mare egli venne», ossia lo stesso personaggio a cui il Mare ha fatto richiedere qualcosa in cambio (ovvero il prezzo della sposa, r. 16).

4. R. Stefanini, *loc. cit.*, intende il mare, in questo caso non come la divinità, ma come mare in senso fisico, contrapposto al fiume. A mio parere invece si tratta sempre del dio presso il quale evidentemente si reca un fiume (forse in veste di messaggero?) oppure un altro personaggio.

5. Ho accolto l'integrazione *kušata* «prezzo della sposa», proposta da B. De Vries, *op. cit.*, 16.

1. Ho riunito in questo primo gruppo i testi che hanno come protagonista il dio della tempesta del cielo, l'ittita *Tarhun(t)a*, e il dio della tempesta senza ulteriori specificazioni. La presenza di *Tarhun(t)a* è resa sicura dalle complementazioni fonetiche: $^{d}$IM-*na-aš* CTH 325, A I 37', 38', 39', III 7', 10'; CTH 331, I III 1; $^{d}$IM-*na-š(a)* CTH 325, A III 9'; $^{d}$IM-*na-š(a-at)* CTH 331, I III 15; $^{d}$IM-*ni* CTH 325, A III 3', IV 16'; CTH 332, I A I 15'; $^{d}$U-*ni* CTH 325, A III 4'; $^{d}$IM-*ta* CTH 325, A III 13'; cfr. anche CTH 332, I A I 2' *nepiš*[*aš* $^{d}$IM-*an* (?). – Nel frammento CTH

versione principale: A. KUB XXXIII 24 + *KBo XXVI 124 (+?) KUB XXXIII 28; B. KUB XXXIII 22 + 23; C. KUB XXXIII 25 + 26 + 27 + 29 + *KBo XXVI 133 + KUB XXXIII 30' + XXXVI 71. CTH 331, il dio della tempesta a Lihzina:[3] 1. *KBo XXIII 4 + KUB XXXIII 66; 2. KUB XXXIV 91. CTH 332, frammenti:[4] 1.A. KUB XXXIII 33 (missione dell'ape); B. KUB XXXIII 79; 2. KUB XXXIII 34 (scoperta e ritorno del dio); 3.A. KUB XXXIII 68 (rituale magico); B. *KBo XXVI 125; 4. IBoT II 114 (colofone).[5] – *b*) Scomparsa del dio della tempesta «della persona». CTH 326, il dio della regina Ašmunikal: A. KUB XXXIII 15 (+) 21; B. KUB XXXIII 16; C. KUB XXXIII 18. CTH 327, il dio della regina Harapšili:[6] A. KUB XXXIII 19; B. KUB XXXIII 20; C. KUB XXXIII 31; D. KBo VIII 69; E. KBo XXI 27. CTH 328, il dio dello scriba Pirwa: 1. KBo XIII 86; 2. KUB XXXIII 32; *3. KBo XXVI 129 (?). – *c*) Scomparsa del dio della tempesta di Kuliwišna. CTH 329: 1

332, 1 A, crea problemi la presenza del termine MUNUS.LUGAL-*aš* in 1 2': può trattarsi infatti o del soggetto della frase, forse apposizione di un nome di divinità («La dea...] regina [mandò a cercare il dio della tempesta del] cielo»), oppure di un genitivo («[(qualcuno) mandò a cercare il dio della tempesta del] cielo della regina»). In quest'ultimo caso il testo potrebbe appartenere al gruppo del dio della tempesta «della persona»; si deve tener conto però del fatto che in tali testi il nome del dio della tempesta è sempre scritto in forma completamente ideografica, senza complementazioni fonetiche.

2. Questa tavoletta viene talvolta citata col numero di inventario 651/c (v. per es. H. Otten - C. Rüster, ZA 63, 1973, 87), il che può avere indotto G. Kellerman, *op. cit.*, 136 n. 28, ad affermare che il frammento 651/c deve essere aggiunto ai testi trascritti da E. Laroche.

3. Questa versione del mito del dio della tempesta presenta uno strano episodio, che non trova riscontro altrove: il dio della tempesta, dopo aver compiuto una qualche impresa nella città di Lihzina, incontra otto giovani dei, suoi figli (?), che lo spingono a fare un'azione per la quale essi sono inadeguati. La menzione invece della città nord-anatolica di Lihzina, probabilmente di origine hattica, nota come sede di un dio della tempesta, è frequente nel mito del dio scomparso (v. anche Telipinu).

4. Nei frammenti qui catalogati (a parte il testo 1.A, per cui v. n. 1) il nome del dio della tempesta appare privo di specificazioni e di complementazioni fonetiche, che permettano di identificarlo. – G. Kellerman, *op. cit.*, 125-126, ritiene che anche il frammento KUB XXXIII 58, catalogato dal Laroche fra i testi del mito di Inara (= CTH 336, 4), appartenga ad una qualche versione del mito del dio della tempesta, dal momento che l'ape, inviata da Hannahanna alla ricerca di una divinità scomparsa, ritrova il carro di tale divinità. Sappiamo infatti che il carro è un attributo tipico del dio della tempesta.

5. «La prima tavoletta dell'invocazione del dio della tempesta (è) finita».

6. Questo testo è menzionato anche in una tavoletta di catalogo, KUB XXX 65 + II 13 (per cui v. E. Laroche, CTH, p. 170): «[Una] tavoletta – Dell'in[vocazione] del dio della tempesta di Harapšili – [Fine]».

tavoletta: 1. KBo XV 32; 2. KBo XV 31; II tavoletta: KBo XIV 86 + KUB XXXIII 17 + KBo IX 109.[7]

2. Bibliografia essenziale. *a*) Trascrizioni: E. Laroche, *Textes mythologiques hittites en transcription*: RHA 77 (1965) 111-134; H. Otten, *Die Überlieferungen des Telipinu-Mythus* (MVAeG 46,1), Leipzig 1942, 47-69 (parziale). – *b*) Traduzioni: H.G. Güterbock, in S.N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World*, New York 1961, 144-148 (traduzione parziale di CTH 325); Idem, in W. Röllig (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden 1978, 243-246 (traduzione parziale di CTH 325 e 329). – *c*) Commenti: H.G. Güterbock, *locc. citt.*; G. Kellerman, Hethitica 7 (1987) 114-116.

La scomparsa del dio della tempesta è oggetto di varie composizioni mitologiche, tutte inserite in rituali magici.[8]

La più ampia e meglio conservata è quella relativa alla scomparsa della principale divinità del pantheon ittita, Tarhun(t)a, dio della tempesta del cielo, che ci è pervenuta in varie tavolette, redatte nel periodo imperiale o durante il medio regno, sulla base di originali antico-ittiti (gruppo *a*).[9]

Di questo mito, come di quello di Telipinu, esistono più versioni:

1. una versione principale (CTH 325), che corre parallela al mito di Telipinu;

2. una versione nella quale è inserito uno strano episodio che si svolge presso la città nord-anatolica di Lihzina (CTH 331);

3. frammenti di altre versioni (?), riguardanti episodi o momenti rituali che mancano nella versione principale (CTH 332).

Altre composizioni (gruppi *b* e *c*),[10] purtroppo in cattivo stato di conservazione, hanno come protagonista il dio della tempesta perso-

7. Rimangono anche numerosi frammenti di rituale per il dio della tempesta di Kuliwišna: v. CTH 330.

8. La versione principale del mito della scomparsa del dio della tempesta del cielo (= CTH 325), che è molto simile al mito di Telipinu, presenta prima del racconto mitico una parte a carattere rituale, purtroppo molto frammentaria. Le altre versioni, in cui la parte mitologica sembra abbreviata, iniziano di regola con la descrizione della preparazione del rituale: si veda per questo soprattutto CTH 329 (il dio della tempesta di Kuliwišna).

9. Si sono seguite qui le indicazioni di H.G. Güterbock - H.A. Hoffner, CHD *passim*: copie recenti sono KUB XXXIII 24 e 22 (= CTH 325), KUB XXXIV 91 (= CTH 331), KUB XXXIII 33 e 34 (= CTH 332); copie del medio regno sono KUB XXXIII 26 e 27 (= CTH 325), KUB XXXIII 66 (= CTH 331), KUB XXXIII 68 (= CTH 332).

10. Copie recenti: KUB XXXIII 21 (= CTH 326), KUB XXXIII 19 (= CTH 327), KUB XXXIII 32 (= CTH 328); copie del medio regno: KBo XV 32 (= CTH 329); incerto KBo XIV 86 (= CTH 329).

nale delle regine Ašmunikal[11] e Harapšili[12] e dello scriba Pirwa[13] e il dio della tempesta della città di Kuliwišna.[14] Da notare che in queste tavolette il nome del dio è sempre scritto in forma ideografica $^{d}$IM oppure $^{d}$U, senza complementazioni fonetiche che permettano di conoscerne la lettura.

11. Ašmunikal è una regina del medio regno ittita, nota da numerosi testi a carattere politico-amministrativo e a carattere religioso, di cui è stata promotrice o in prima persona o insieme al re Arnuwanda (1) e all'erede al trono Tuthaliya. La relazione fra il re Arnuwanda e la regina Ašmunikal è stata oggetto di varie trattazioni, dal momento che entrambi i sovrani si presentano come figli della precedente coppia reale costituita da Tuthaliya (1) e Nikalmati: può quindi trattarsi di una coppia di sovrani costituita da un fratello e una sorella – legati o meno da rapporto matrimoniale; ma è anche possibile che solo Ašmunikal fosse figlia dei sovrani precedenti e che Arnuwanda fosse un $^{lú}$*antiyanza*, cioè un genero entrato nella casa del suocero. In ogni caso mi sembra estremamente improbabile collegare la redazione del mito del dio scomparso di Ašmunikal con il presunto incesto che essa avrebbe commesso sposando il fratello: l'incesto infatti è considerato dagli Ittiti una colpa gravissima e una regina che se ne fosse macchiata sarebbe stata ritenuta indegna della sua funzione.

12. Si conoscono due regine con questo nome: la moglie del sovrano dell'antico regno ittita Hantili, sorella di Muršili 1, e la figlia di Telipinu, sposata al sovrano del medio regno Alluwamna, che attraverso questo matrimonio fu legittimato al trono; è quindi difficile sapere a quale delle due il mito si riferisca. Se però i testi che ci sono pervenuti sono di tradizione antico-ittita, come indicato in CHD, 307, è più probabile che si tratti della più antica Harapšili, tanto più che la versione accadica dell'editto di Telipinu (KUB III 89) allude ad una malattia (e poi alla morte, insieme ai figli) della regina Harapšili, moglie di Hantili. Anche A. Kammenhuber, *Die Arier im Vorderen Orient*, Heidelberg 1968, 38 s. n. 90, propende per la moglie di Hantili, ma con diversa motivazione: il dio della tempesta sarebbe irato contro Harapšili colpevole di aver tradito il primo marito Muršili 1 per legarsi a Hantili. La Kammenhuber ritiene infatti che il segno cuneiforme che nell'editto di Telipinu indica la relazione di parentela fra Muršili 1 e Harapšili debba essere letto DAM «moglie» e non NIN «sorella» (i due segni sono infatti molto simili); la vicenda quindi di questi antichi sovrani ittiti sarebbe simile a quella di Agamennone, Egisto e Clitemnestra. Questa chiave di interpretazione è però ora superata, dal momento che viene generalmente accettata la lettura NIN «sorella». L'incertezza nella scrittura dell'ultima sillaba dell'antroponimo (*Harapšili/ki/ti*) denuncia probabilmente una origine hattica del nome.

13. Questo personaggio, di rango molto elevato (lo «scriba su tavolette di legno» è infatti il responsabile della cancelleria reale), non è altrimenti noto. Possiamo solo supporre che facesse parte dell'amministrazione dell'antico regno ittita, dal momento che il mito del suo dio personale risale ad un originale antico (v. n. 10) e che l'antroponimo *Pi/er(u)wa* è tipico dell'onomastica di Külteper/Kaniš (XIX-XVIII sec. a.C.), precedente alla costituzione dello stato ittita.

14. Per questa località anatolica, menzionata in testi religiosi soprattutto come centro di culto di un dio della tempesta (ma vi è venerata anche una dea), v. H. Otten, RlA, *s. v.*

È bene ricordare che il mito della scomparsa del dio della tempesta nelle diverse composizioni, come del resto gli altri miti analoghi, è stato tramandato come parte integrante di un rituale magico teso ad esorcizzare un evento nefasto, del quale il mito stesso fornisce l'eziologia.[15] La composizione di questi racconti mitologici è legata alla concezione cosmologica degli Ittiti, per cui ogni evento rientra in una catena di causa ed effetto, indipendente spesso dalla volontà degli attori: se una persona si ammala o un raccolto va perduto, la causa di questo va ricercata nell'ira della divinità a cui compete quella determinata sfera di influenza. Il rapporto di causa ed effetto viene così stabilito fra l'ira della divinità e il male che si vuole esorcizzare, quindi fra mito e rituale. L'ira ha certo un motivo, ma non è necessario individuarlo, perché questo riguarda una sfera diversa e non ha influenza sulla condizione che si vuole modificare.

A me sembra che una consapevole esposizione di questa concezione cosmologica sia individuabile proprio nella versione principale del mito del dio della tempesta del cielo (CTH 325) e precisamente nello strano episodio che riferisce dell'incontro fra il padre e il nonno del dio scomparso (A I 30′ ss.). Il padre del dio della tempesta, recatosi dal nonno per sapere a chi debba essere attribuita la responsabilità dell'ira e della conseguente sparizione del figlio, si sente rispondere che il colpevole è proprio lui e che per questo dovrà morire. Il dio padre, sconvolto, chiede aiuto alla dea Hannahanna, che si impegna a risolvere la situazione e dice chiaramente che non le interessa appurare le responsabilità.

Con il suo intervento, come altre volte nel mito,[16] la dea della saggezza indica la soluzione che gli dei, in primo luogo, e, sul modello di questi, gli uomini dovranno seguire. Ed è una soluzione che risponde appunto alla mentalità pragmatica e non speculativa degli Ittiti: non è necessario conoscere la causa dell'ira che ha provocato

15. Cfr. anche n. 8. La versione principale del mito del dio della tempesta del cielo (CTH 325) sembra appartenere, come il mito di Telipinu, ad un rituale per il benessere della famiglia reale. Il mito del dio della tempesta a Lihzina (CTH 331) è, a mio avviso, inserito in un rituale contro una malattia degli occhi: sia nella parte rituale che in quella mitica sono infatti usati termini tecnici che alludono ad una qualche infezione dell'apparato visivo: forse una congiuntivite purulenta? Le invocazioni al dio della tempesta «della persona» hanno lo scopo di placare il dio protettore degli illustri personaggi menzionati, caduti probabilmente ammalati. Infine il rituale per il dio della tempesta di Kuliwišna viene celebrato da un proprietario terriero per ottenere il favore del dio; in questo caso la recitazione del mito sembra avere un valore puramente propiziatorio e apotropaico.

16. Per altri interventi di Hannahanna si vedano la tavoletta di Yozgat, Telipinu e la figlia del Mare, il mito di Telipinu, il mito di Inara ecc. (cfr. G. Kellerman, *op. cit.*, 109-147).

la scomparsa della divinità, dal momento che l'ira stessa può essere considerata la causa della scomparsa e quindi del male, per esorcizzare il quale la magia fornisce gli strumenti necessari e sufficienti: inutile indagare oltre.

Se è vero quindi che i motivi dell'ira sono indifferenti, nel caso del dio irato delle regine Ašmunikal e Harapšili e dello scriba Pirwa non è necessario pensare ad una colpa volontaria o involontaria commessa da questi influenti personaggi, ma semplicemente ad una malattia o a una disgrazia capitata loro, provocate dall'ira del loro dio personale, come riferisce il mito connesso col rituale magico recitato per esorcizzarle.

Non è plausibile infatti che questi miti alludano ad una grave colpa delle regine o dello scriba, che li avrebbe resi evidentemente impuri e quindi, almeno nel caso delle regine, indegne della loro funzione. Non c'è traccia nella documentazione ittita di accuse rivolte a queste regine;[17] anzi la loro presenza nei documenti ufficiali e nelle liste sacrificali sembra escludere una tale possibilità.

Gli Ittiti quindi, pur essendo consapevoli del fatto che ogni evento che infrange l'ordine naturale delle cose (= scomparsa della divinità) è provocato da un errore o da un peccato commesso dall'uomo, sanno che la magia fornisce loro gli strumenti per restaurare l'equilibrio infranto quale che ne sia la causa; e questo è per loro sufficiente.

Il rapporto può essere così espresso:

(errore o peccato: teorico e inutile da individuare)

(↓)

| | | |
|---|---|---|
| ira | → | causa prima |
| ↓ | | ↓ |
| scomparsa | | causa seconda |
| ↓ | | ↓ |
| male | | effetto |

e viceversa:

magia
↓
placamento
↓
ritorno della divinità = scomparsa del male.

17. Anche la morte di Harapšili, moglie di Hantili, per quanto si può capire da KUB III 89 (v. n. 12), sembra piuttosto conseguenza di lotte interne alla dinastia che non di una punizione divina.

L'episodio del mito del dio della tempesta del cielo, di cui abbiamo parlato, presenta notevoli motivi di interesse anche dal punto di vista teologico.

Come ha rilevato infatti G. Kellerman,[18] esso mostra che già all'epoca antico-ittita le divinità del pantheon erano organizzate in famiglie. In particolare la famiglia del dio della tempesta contava quattro generazioni: un nonno e un padre,[19] di cui però non è riportato il nome; una moglie[20] e dei figli: Telipinu,[21] Inara[22] e il dio Sole.[23]

Possiamo aggiungere che questa famiglia è organizzata sulla base del modello umano con un nonno burbero e irragionevole, un padre in ansia per i figli e una madre a cui ci si rivolge per consiglio.

## a) *Scomparsa del dio della tempesta del cielo*

### CTH 325 versione principale

La prima parte del testo (B I) è troppo frammentaria per poter essere tradotta e anche per avanzare ipotesi interpretative: H. Otten[1] ritiene che vi siano descritte le condizioni precedenti la carestia. Possiamo solo osservare che vi si svolge un dialogo[2] fra interlocutori sconosciuti e che alcune locuzioni[3] ricordano il rituale della tavoletta di Yozgat.

18. *Op. cit.*, 136 n. 31.

19. Menzionati nel nostro testo. – La Kellerman, *op. cit.*, 117-118, osserva che il testo KBo XXI 22 Ro 43 menziona anche una «madre del dio della tempesta» e propone di identificarla con la dea Hannahanna; sarebbe questo quindi il motivo per cui il dio della tempesta si rivolge spesso a lei per consiglio e per cui Hannahanna prende le parti del padre del dio della tempesta (= il marito) contro il nonno.

20. Tavoletta di Yozgat I 3'.

21. Tavoletta di Yozgat I 29'; Telipinu I versione A I 21'-22'; Telipinu e la figlia del Mare A I 8', 16'-17'.

22. Mito di Inara KUB XXXIII 57 II 10'.

23. Mito della scomparsa del Sole KUB XXXVI 44 I' 3'. – Altri figli sono gli otto giovani dei della versione del dio della tempesta a Lihzina e il figlio che il dio genera da una donna mortale nella seconda versione del mito di Illuyanka, il quale, tuttavia, non è una divinità. – La tavoletta di Yozgat I 9' menziona anche un fratello, il vento.

1. MWAeG 46 (cit.), 68.

2. Si vedano per questo l'impiego della particella del discorso diretto *-wa* (B I 8', 11', 14', 15', 16', 18', 19', 20', 24', 25') e dei pronomi enclitici di seconda persona *-ta* (B I 8', 14', 25') e di prima persona *-mu* (B I 9', 15', 16').

3. V. B I 21' «colpì la luna» e B I 23' «il vecchio e la vecchia».

Anche l'inizio del racconto mitologico con la descrizione dell'ira del dio è andato perduto.[4] Il testo diventa comprensibile al momento in cui si parla delle conseguenze dell'ira stessa.

(A I 3') [La nebbia invase le finestre, il fumo] invas[e la casa e i ceppi nel focolare] si spen[sero].

(5') [Gli dei sugli altari soffocarono, le pecore nell']ovile [soffocarono, i buoi nella stalla soffocarono.

La pecora trascurò il suo agnello e la mucca] trascurò il suo vitellino.

[Il dio della tempesta del cielo scomparve portandosi via nelle paludi crescita, svilup]po e [rigoglio (tolti) ai campi coltivati e ai pa]scoli.[5]

(10') [Il dio della tempesta se ne è andato]: grano [e spelta non crescono più; buoi, pecore e uo]mini non [rimangono più pregni e] quelli che [sono pregni non partoriscono più].

[Le montagne] si inaridiro[no, gli alberi si sec]carono e i germogli (15') [non spuntarono; i pasco]li inaridiro[no], le fonti si seccarono.

Il grande dio Sole fece [una festa e] invitò i mille dei (di Hatti): mangiarono e [non si saziaro]no, bevvero e non si dissetaro[no].

[Il pa]dre [del dio della tempesta] disse agli dei: «Mio figlio [non c'è!] Egli si è adirato (e se ne è andato) (20') prendendo con sé tutto il be[ne, (cioè) il gra]no, la fertilità, la crescita, [lo svil]uppo e il rigoglio!».

[Tutti gli dei] si misero a cerc[are] il dio della tempesta.

[Il dio Sole invi]ò la veloce aquila (dicendo): «Va'! Esplora le [alt]e mont[agne, esplora] le profonde valli, (25') esplora le limpide (?) onde!».

[L'aquila andò], ma non riuscì a trovarlo; la veloce aquila riportò la notizia [al dio Sole]: «Ho esplorato le alte montagne ed

4. Per questa parte si vedano invece CTH 326 A Ro 6'-10', CTH 328 I Ro 4'-6' e CTH 329, II tavoletta I 9-12.

5. H.G. Güterbock, in W. Röllig, *op. cit.*, 245, integra un testo più breve: «[Der Wettergott ging fort und nahm auf Feld und] Wiese [Wachstum und Gedei]hen [mit sich.] Da wachsen Gerste und...».

anche le profonde valli, [ho esplorat]o le limpide onde, ma non l'ho trovato, il dio della tempesta del cielo!».

(30') Il padre [del dio della tempesta] andò dal nonno (del dio della tempesta) e gli disse: [«Padr]e,[6] chi mai ha commesso una colpa così grave che il seme è andato in rovina e ogni cosa è seccata?».

Il nonno rispose: «Nessuno ha peccato! Proprio [t]u hai peccato ...!».[7]

Il padre del dio della tempesta (replicò): «Io non ho peccato!».

Ma il nonno (35') disse: «Appurerò questo e (se risulterai colpevole) ti ucciderò! Ora va' a cercare il dio della tempesta!».

Il padre del [dio della tempesta] scese dalla dea del fato e da Hannahanna.[8] La dea del fato e Hannahanna (parlarono) così: «Perché sei venuto, o padre del dio della tempesta?».

Il padre del dio della tempesta (rispose): «Il dio della tempesta

6. Questa integrazione, che risale a H.G. Güterbock, *loc. cit.*, è preferibile a quella proposta da E. Laroche, *op. cit.*, 114 [*nu-wa-m*]*u* («Chi mai ha commesso *verso/contro di me* una colpa così grave che...»): non ci sono elementi infatti per ritenere che il padre del dio della tempesta pensi che l'eventuale colpa sia stata commessa nei suoi confronti.

7. *zik-pát minu waštatta*; per *minu*, avverbio di non chiaro significato. v. CHD, 290-291, dove si contestano le proposte di H. Otten, MWAeG 46 (cit.), 68, «allein» (seguito da G. Neumann, KZ 75, 1958, 90 n. 3; da H.G. Güterbock, in S.N. Kramer, *op. cit.*, 145, e in W. Röllig, *op. cit.*, 245), dal momento che questo significato è già implicito in *-pát*, e di H. Eichner, Die Sprache 21 (1975) 165, *MINU* (accadico) = itt. *kuit* «perché», dal momento che una domanda, anche se retorica, non darebbe senso; anche una traduzione «mildly» (neutro dell'aggettivo *mi(e)nu-* «mild, gentle, pleasant, friendly» usato come avverbio) viene esclusa perché non adatta al contesto (a meno di non pensare a qualcosa come «gentilmente, in modo benevolo» nel senso di «senza rendersene conto»?). In ogni caso l'obiezione avanzata alla prima proposta di Otten non mi sembra determinante, poiché *-pát* può essere usato qui proprio con valore rafforzativo: «Proprio (*-pát*) tu (e) soltanto (*minu*) (tu) hai peccato!».

8. Seguendo G. Kellerman, *op. cit.*, 134 n. 18, ho considerato la sequenza $^{d}$GUL-*ša-aš* $^{d}$NIN.TU come due genitivi singolari legati per asindeto e retti dalla posposizione *kattan*. Diversamente H.G. Güterbock, *loc. cit.*: «zur Muttergöttin unter den Gulses (-Göttinnen)», traduzione corretta grammaticalmente, ma secondo la Kellerman inspiegabile in termini religiosi. Per il nesso in ambito mitologico v. anche VBoT 58 I 32' e note relative. Interessante il fatto che la dea del fato e la dea madre risiedano «in basso».

si è adirato, ogni cosa è seccata (40′) e il seme[9] è andato in rovina! Ora mio padre dice: 'Tua è la colpa! Appurerò la cosa e ti ucciderò!' Che cosa devo fare? Che cosa è accaduto?».

Hannahanna (gli disse): «Non temere![10] (Se c'è) colpa da parte tua, rimedierò io; se non (c'è) colpa da parte tua, (45′) rimedierò (lo stesso)! Va', cerca il dio della tempesta, [finché] il nonno non sa ancora (nulla)!».

E il padre del dio della tempesta: «E dove andrò a ce[r-car]lo?».

E Hannahanna: «Te lo restituirò io! Va', portami [l'ape;] io la istruirò (50′) e lei lo cercherà!».

(B II 16′) Il padre del dio della tempesta (replicò): «Gli dei, [grandi e piccoli,] lo [hanno] cercato [e] non [l'hanno] trovato; (è mai possibile che) ora vada [quest'ape e] lo trovi? [Le sue ali sono] piccole, lei stessa [è piccola! ...

Il seguito di questa versione del mito è andato perduto. Vista però la somiglianza con gli altri miti analoghi, possiamo supporre che Hannahanna rassicuri il padre del dio della tempesta sulla idoneità dell'ape alla ricerca del figlio perduto e che, dopo che l'ape è stata portata alla sua presenza, le dia le istruzioni necessarie: v. per questo il frammento KUB XXXIII 33 = CTH 332, la cui collocazione all'interno del mito della scomparsa del dio della tempesta rimane incerta. L'ape quindi trova il dio della tempesta addormentato (cfr. per questo anche il frammento KUB XXXIII 34 = CTH 332) in un bosco presso la città di Lihzina.

In questa versione del mito manca l'episodio della nuova ira del dio provocata dalla puntura dell'ape, ma non sappiamo se ciò sia dovuto al cattivo stato di conservazione della seconda colonna del testo, di cui rimangono solo 22 righe, oppure ad una composizione diversa del mito. A me sembra più probabile questa seconda ipotesi, visto che nella seconda colonna si parla di «linimento per le contusioni», che viene spalmato sulle mani del dio della tempesta, per

9. La correzione proposta da G. Kellerman, *op. cit.*, 137 n. 35, di *ki-ne-e* in *ud.!-ne-e* «le pays périt» non è necessaria, dal momento che la frase qui pronunciata dal padre del dio della tempesta alla dea Hannahanna è una perfetta ripetizione di quanto ha già detto al nonno: v. A I 30′-31′, dove al posto del *ki-ne-e* della nostra frase c'è il sumerogramma NUMUN!-*an* (nel duplicato C r. 9′: NUMUN$^{bi\text{-}a}$-*an*), che significa appunto «seme».

10. Da notare qui l'insolita costruzione di *lē* + imperativo, invece del presente indicativo, per cui si conoscono solo esempi antico-ittiti: v. CHD, 56.

alleviare evidentemente il dolore provocato dalla puntura dell'ape, e del conseguente ritorno del dio nella casa di suo padre, episodio questo che non trova corrispondenza negli altri miti di divinità scomparse (cfr. ancora il frammento KUB XXXIII 34 Ro 5', dove vengono spalmati i piedi del dio col «linimento per le contusioni»).

(A II 2') Il dio della tempesta (disse) così: «Andat[e ...] e il dio Sole a me [il linimento per le] contusioni [...] non porti ..[...] (5') porti». Chi deve essere purificato [...] prese un [...] disadorno/vuoto.

Allora il dio Sole il linimento per le contusioni [...] nella sua mano versò ed egli a[vanzò (?)] e tornò davanti a suo padre [e portò grano, fertilità,] (10') crescita, sviluppo [e rigoglio].

Egli andò nel cortile [...].

Allora gli dei, che erano [nella] casa di suo padre, [mangiarono] e si saziarono, [bevvero e si dissetarono.]

«Mio figlio è tornato e [...] (15') ha riportato il grano e la [fertilità, la crescita, lo sviluppo] e il rigoglio ... [...]».

La terza colonna, conservata nella tavoletta KUB XXXIII 28, riporta il rituale magico di Kamrušepa (cfr. Telipinu I versione, Col. III 3 ss.).

[Kamrušepa dice agli dei: « ...] (A III 1') [ho preso un setaccio con mille fori e ho sparso i suoi (chicchi di) grano e i montoni d]i Kam[rušepa.] E per il dio della tempesta [li ho bruciati da una parte e dall'altra.] Poi al dio della tempesta [ho preso il male dal corpo,] (5') ho [preso] il rancore, [ho preso l'ira e la rabbia,] ho [preso] la collera, [ho preso la furia.]

[Il dio] della tempesta è adirato; [il suo animo e il suo cuore] sono pressati [come la paglia.] Ora, [come è stata bruciata] questa [paglia,] così bruci l'ira, la rabbia, [il rancore, la furia] del dio della tempesta.

(10') Il dio della tempesta è adirato, [il suo animo e il suo cuore] sono fuoco ardente. Ora, come [viene spento] questo fuoco, [così si spenga] l'ira, la rabbia, la furia.

O dio della tempesta, abbandona l'ira, [abbandona] la ra[bbia,] abbando[na] la furia! [E com]e l'acqua nella conduttura [non] scorre all'indietro, [così l'ira, (15') la ra]bb[ia, la furia del dio della tempesta non torni indietro!].

...

[Scompaiano l'ira, la rabbia, il rancore, la furia del dio della tempesta!] (A IV 1') La cas[a le lasci andar via, la *annašnanza*[10a] interna le] lasci, la fine[stra le lasci, il cortile] intern[o le lasci (passare) attraverso il cardine,] e così la porta [e il portale le lasci], la strada del re [le lasci! Nel campo ricco di frutti,] nella vigna, nel bosco [non vadano, ma vadano per la strada della dea Sole della terra!].

(5') Il [portiere] ha aperto [i sette battenti, ha tirato indietro i sette chiavistelli;] giù nella nera [terra stanno i calderoni di bronzo – il loro] coper[chio è] di ferro e la loro serratura è [di piombo] – ciò che [vi entra,] non tor[na più] su, [ma muore] lì dentro; [che essi afferrino l'ira del dio della tempesta,] la rabbia, il rancore, [la furia,] così che non possano [tornare] più indietro!».

(10') Il dio della tempesta to[rnò] alla sua casa e si prese cura del suo paese: la nebbia uscì [dalle finestre,] il fumo [abband]onò la casa, [gli altari degli dei] furono allestiti, nel focolare i ceppi bruciarono, [nell'ovile] le pecore furono liberate dalla nebbia, nelle stalle [i buoi] furono liberati dalla nebbia; [la madre ac]cudì [suo figlio,] la pecora accudì il suo agnello, la mucca [accudì il suo vitellino, il dio della tempesta] accudì [il re e la regina] (15') e li provvide [per l'avvenire] di vita e forza.

Il dio della tempesta si prese cura del re.

Davanti al dio della tempesta [si innalzò un albero *eya*;] all'albero *eya* è appeso un vello di pecora e [dentro il vello] sono posti [grasso di pecora, lo spirito del grano e del vino,] buoi e pecore, [lunghi anni, virilità (20') e di]scendenza, [ascolto e esaudimento,] l[ombo (?)] / c[oscia (?)] destro/a, [crescita, svi]luppo e ri[goglio.] E il dio della tempesta lo (= il vello) fece prendere al re [e] gli dette [tutti i beni...].

La tavoletta qui si interrompe.

10a. V. *Mito di Telipinu*, p. 83 n. 23.

CTH 331: il dio della tempesta a Lihzina[11]

(I II 3′) I calcagni [dettero] ciò[12] [alle] dit[a], le dita [dettero] ciò alle unghie, le unghie dettero ciò alla nera t[erra;] la nera terra [portò] ciò al Sole, il Sole portò ciò al mare.

Nel mare ci sono calderoni di bronzo (10′) – il loro coperchio è di piombo; vi mise dentro [ogni cosa:] vi mise *tarpi*,[13] vi mise *par*[-...],[14] vi mise sangue, vi m[ise] *hapanzi*,[15] vi mise arrossamento, vi mise lacrime, vi mise occhi, vi mise pus (?),[16] [vi mise] annebbiamento, (15′) vi mise bianco, vi mi[se] malattia.[17]

Divenne luminoso in [tutto] il suo corpo mortale: nella testa, negli occhi, nelle *walula*,[18] nel bianco degli occhi, nella fronte, nelle cig[lia,] (20′) nelle sopracciglia. Diventò com'era prima.

(III 1) Il dio della tempesta andò a [...] abbatté e lo [...] uccise. Egli nella città di Zihzi[-...][19] [...] celebrò/compì e la libe[rò].

(5) Pose il bosco e [...] e dalla città di Lihzina ri[tornò].

E otto giovani dei [si misero] sulla strada del dio della tempesta, si inchinarono a lui (e dissero): «O dio della tempesta, [...] dov'eri?».

(E il dio della tempesta rispose:) «A Lihzina [...], (10) e la ho liberata, ho posto il b[osco] e l'ho [...]».

11. Nella prima colonna della tavoletta 1 e nella tavoletta 2 rimangono delle parti rituali analoghe all'inizio della seconda colonna della tavoletta 1.

12. Con «ciò» (itt. *-at*) ci si riferisce probabilmente al male che il rituale vuole esorcizzare.

13. Per *tarpi*, termine col quale viene qui indicata una entità negativa, v. H. Otten - W. von Soden, StBoT 7 (1968) 27-32.

14. Per questo termine, di cui rimane solo la prima sillaba, non sono state avanzate proposte di integrazione.

15. Per *hapanzi*, sostantivo neutro presente solo nel nostro rituale (v. anche KBo XXIII 4 I 6′ e KUB XXXIV 91 I 3′), cfr. E. Laroche, *Fest. H. Otten*' (1973) 183 n. 12, secondo il quale è possibile collegarlo con la radice anatolica *hap-* «fiume, acqua corrente».

16. Per *šipan* = «pus (?)», v. C. Burde, StBoT 19 (1974) 34.

17. Come abbiamo già osservato, i termini usati in questo paragrafo e in quello successivo suggeriscono che il mito del dio della tempesta a Lihzina sia inserito in un rituale recitato per una malattia degli occhi.

18. Per *walula-* «pupilla, iride» v. M. Poetto, *Heth. u. Idg.*, 206-207, che ha sviluppato un suggerimento di N. Oettinger, StBoT 22 (1976) 47.

19. Si tratta forse di variante grafica per *Lihzina*? Per questa città v. G. Frantz-Szabó, RlA, *s. v.*

(E i giovani dei dissero:) «Basta! Il [...] delle parole [...] è debole, noi siamo piccoli, noi siamo [...], il paese noi [...]!».

(15) Il dio della tempesta, loro padre, [ascoltò ciò (che essi dicevano)] e vinse (?) il paese.

Allora giù nella fossa [...] e radunarono un bue, delle pecore e gli uomini.

[...]

CTH 332: Frammenti

*Missione dell'ape*[20]

(A r. 2') [...] la/della regina[21] [il dio della tempesta del] cielo [...]: «[Va'! Esplora le] alte [montagne, esplora le profonde valli, esplora le] lim[pide on]de!».

(5') La veloc[e aquil]a [andò, esplorò le alte montagne, esplorò le] lim[pide on]de, [esplorò le profonde valli, ma] non lo trovò [...].

[Inviò la] veloce ape (dicendole:) [«Va'! Esplor]a [...], tu (che sei) l'ap[e ... cerca] il dio della tempesta!».

[La veloce ape andò,] esplorò [le alte montag]ne [...]. Finì [il miele dentro di sé ...] ... [Lo trovò nel] bosco a Lihzina [...].

[Spl]endore[22] d'oro [...].

*Scoperta e ritorno del dio*

(Ro' 1) [Così (disse) il dio della] tempesta: [«Perché] mi [svegli] mentre dormo? [Perché] cerchi di far[mi] parlare [mentre sono adirato?] Vada (?)[23] [...]» [...] con la bocca gli p[renda (?)] le polveri, [...] *ilmanin* e *tuhuanda*[24] [...].

(5) [...] arriverò [e splamerò] i tuoi piedi [con il] li[nimento] per le contusioni [... Le ve]loci [aquile] l'hanno attinta, [l'acqua]

20. La seconda colonna della tavoletta KUB XXXIII 79 è duplicato di KUB XXXIII 33; la prima e la quarta colonna contengono invece la parte rituale.

21. V. n. 1 a pp. 89-90.

22. Per questo significato di *alpuemar* v. J. Puhvel, HED 40.

23. *pa-a-du=wa*: errore scribale per *pa-a-an-du=wa* «vadano» o forma inconsueta di terza persona singolare dell'imperativo al posto di *pa-id-du*?

24. Si tratta probabilmente di ingredienti rituali non altrimenti attestati.

pura, [...] ... non attinsero ... [...] celebrarono, raccolse il sesamo.

[...] sopra di lui il cielo (è) di ferro! A te i tuoi piedi [...] (10) [...] volgiti! [Ecco] il *galaktar*, ecco il *parhuena* e tu sii invocato! [...] sia [...], *šahi* sia il tuo corpo! [...] il dio della tempesta; allora la nebbia lasciò le finestre, [... dentro la c]asa i servi e le serve ripresero la loro attività, [nel] foco[lare i ceppi ripresero a bruciare,] (15) nella stalla gli animali ripresero le loro funzioni.

Il dio della tempesta ritornò, [... bevvero e si] dissetarono; la madre [acc]ud[ì] il fi[glio ..., il dio della tempesta si prese cura] del re e della regina [...].

Del verso della tavoletta rimangono solo sette righe estremamente frammentarie, che appartengono al rituale magico.

*Rituale magico*

(A II 1) E come cresce il fiore *šankuš*,[25] cresca il fiore[26] del tuo animo, dio della tempesta, e queste parole di invocazione siano scese su di te! Volgi il tuo orecchio e (5) ascolta ciò che il re [e la regina] ti dicono!

Ecco il fico! Non essere più afflitto! E come il fico ha dentro mille semi, fra le parole (scegli e) tieni nel cuore quelle buone; come il sesamo si rompe e si gettano (10) i gusci, esse (= le parole) porteranno sollievo al tuo cuore!

Tu, o dio della tempesta, getta la cattiva parola e prendi la parola buona!

Come lo zibibbo ha dentro il vino, come l'olivo ha dentro l'olio, così, o dio della tempesta, abbi dentro il bene, (15) la vita, la forza, i lunghi anni, la gioia del re, della regina, dei loro figli!

E chi dice cattiverie al buon dio della tempesta contro il re e la

25. Per questo *hapax* (aggettivo-attributo di *alil* «fiore», forse «variopinto» [v. E. Neu, StBoT 5, 1968, 138], oppure sostantivo – nome di una pianta – apposizione o genitivo dipendente da *alil*) v. J.J.S. Weitenberg, *Die hethitischen U-Stamme*, Amsterdam 1984, 45.

26. Diversa la traduzione di E. Neu, *loc. cit.*: «wie eine bunte (?) Blume sich erhoben hat (in die Höhe gewachsen ist), soll auch dein, des Wettergottes Sinn (wie) eine Blume sich erheben!» (oppure, n. 4: «zu einer Blumen wachsen»), a cui si rifanno J.J.S. Weitenberg, *loc. cit.*, e CHD 329.

regina, quello lo si ... sulla tavoletta di legno; chi dice a te parole terribili, ... [...] (20) il melo di montagna dà e chi al dio della tempesta [...] acido [...], a lui il dio della tempesta dà mele acide; e chi a[l dio della tempesta] dice [cattive paro]le, a lui il dio della tempesta [dà] ... [...].

Il rituale magico continua nella terza colonna della tavoletta, che è però troppo frammentaria per poter essere tradotta.

## b) *Scomparsa del dio della tempesta della persona*

CTH 326: il dio della regina Ašmunikal

L'inizio del testo, a carattere rituale, è estremamente frammentario.

(A Ro 5′) [(L'officiante)] si pone davanti alla divinità [...] e parla così:

[Il dio della tempesta di] Ašmunikal è adirato, [si è messo il ...] davanti [di dietro, si è infilato] a sinistra la scarpa [destra;] (10′) si è voltato e se ne [è andato.] La nebbia ha invaso la finestra, [il fumo ha invaso] le travi, gli altari sono oppressí [...] ... [...].

(B Ro 7′) [...] sopra [il focolare] i ceppi [sono spenti,] nel recinto le peco[re sono soffocate,] nella stalla i buoi [sono soffocati...] (10′) mangiano e n[on si saziano, bevono e non si] dissetano.

[...]

La terza colonna si apre col ritorno del dio.[27]

(A III 2′) [...] si sedette [sul ...] del *šarpa*/sui *šarpa*.[28] [...] gli altari [furono allestiti e sopra di essi] gli dei furono siste[mati,] (5′) nel focolare i cep[pi bruciarono, nell'ovile] le pecore furono sistemate, [nella] stalla [i buoi furono sistemati;] mangiano e [si saziano,] bevono [e si dissetano].

Davanti all'altare [è appeso un vello] d'agnel[lo] (10′) e dentro

27. Cfr. anche Harapšili A III 1 e Pirwa 1 III 1′-2′.

28. Si tratta probabilmente di sedili imbottiti: v. in ultimo S. Košak, *Hittite inventory texts* (TdH 10), Heidelberg 1982, 47.

[c'è (il simbolo del)] mi[te messaggio (= belato)] dell'agnello:[29] [così] per il re e la regina davanti al dio della tempesta della per[sona] ci sia [un dolce] messaggio; e poi [dentro] c'è [la coscia destra e il *g]alaktar* (placamento) e il *parhuena*: «Vada! [...]». (15') Davanti al dio della tempesta della persona [c'è] la coscia destra: (come la coscia è salda) davanti a lei (= alla regina) sia saldo![30] [Per te] c'è il *galaktar*: sii placato con lei! [Per te c'è] il *parhuen*[*a*: sii][31] invocato per lei! [Al re (20') e ad Ašm]unikal da' figli e figl[ie, discendenza] e lunghi [anni! ...].

La quarta colonna contiene il rituale di magia analogica, molto lacunoso: cfr. IV 7' ss. «la collera, [il furore, l']ira, la cattiva parola [sia] tagliata via [e] sia bruciata come la paglia e [...] con la regina sii [...]»: IV 14' ss. «[...] tre volte dice così: [...] il male viene alla nuvola, [...] l'uomo del dio della tempesta si pone [...] e la nuvola va via [...] e la nuvola viene; la pentola [bolle e] il cucchiaio [la] ferma: così l'ira, [la collera, il] furore [del dio della tempesta della per]sona ... [... siano] fermate!».

## CTH 327: il dio della regina Harapšili

Questa versione è del tutto simile a quella per la regina Ašmunikal; diverge soltanto il testo E = KBo XXI 27, che contiene l'inizio del rituale, purtroppo frammentario: da notare il nome della regina, che è scritto qui [˹]*Ha-ra-ap-ši-ti* (Ro 1), e la menzione di ᵈGUL-*ša-aš* (Ro 4).

Interessante nella tavoletta D = KBo VIII 69 la presenza di termini luvi (*nu-ú-ti tu-u-ma-an*[*-ti-ya* r. 11'), per i quali v. Telipinu I versione IV 33 ss.

(A III 1) [...] si sedette [sul...] del *šarpa/* sui *šarpa* [...] e la nebbia lasciò [la finestra, il fumo la]sciò [la casa,] l'altare fu allestito

29. Per questa azione simbolica v. Telipinu I versione, IV 32; Harapšili A III 11-13; KUB XXXIII 38 IV 10 (sparizione della dea Hannahanna).

30. Per questa traduzione di *arlip*(*a*) v. J. Puhvel, *op. cit.*, 151, che lo ritiene avverbio o complemento predicativo. – Diversamente A. Kammenhuber, HW' 313 (sostantivo neutro): «Vor dem Wettergott des Kopfes [liegt?] ein rechter Sch[enkel (x)]. Vor ihm [x] sie (= eos [oder er/sie oder Fehler für *nu=šši?*]) *arlip*'s [x]».

31. Così secondo E. Laroche, *Textes mythologiques* (cit.), 121. H. Otten, MVAeG 46 (cit.), 59, e H.G. Güterbock - H.A. Hoffner, CHD 320, integrano invece *e-eš-du* (imp. III pers.): «*galaktar* is placed (for you). Be soothed for her! *parhuenaš* [is placed (for you). Let him be] invoked for her!».

[e sopra di esso gli dei] furono sistemati; (5) [nel focolare] i ceppi [bruciaro]no, nell'ovile le pecore furono sistemate, [nella stal]la i buoi furono sistemati; [mangia]no e sono sazi, [bevo]no e sono dissetati.

(10) Davanti [all'altare] è appe[so] un vello d'agnello [e] dentro [c'è] il mite messaggio (= belato) dell'agnello: [così per il re e] la regina davanti al dio della tempesta di Harapšili ci sia [un mi]te messaggio! [E poi dentro] c'è la coscia [destra e il *galaktar* (placamento) e il *p*]*arhuena* [...] (C r. 1) [Per te c'è il *p*]*arhuen*[*a* e] per lei [sii invocato! E] a lei [da' figli e figlie,] disc[endenza e lunghi] (5) anni!

[...]

CTH 328: il dio dello scriba Pirwa

(1 Ro 3') Con lo scri[ba su tavolette di legno P]irwa [il dio della tempesta si adirò e (nella sua agitazione)] si mise a correre con la scarpa destra [al piede sinistro e con la scarpa] sinistra [al piede destro] e[con la veste] davanti [di dietro].

[Il dio] della tempesta [dello scriba] Pirwa [se ne andò e] la nebbia [invase] la finestra, [il fumo] invase [la casa;] il focolare è spento [e] (10') i ceppi [sopra di esso] sono spenti; [gli altari non sono allestiti e] i mille dei [sopra di essi] sono soffocati.

Il dio Sole fece una festa [...]. Allora il dio Sole volse gli occhi [(alla ricerca del dio della tempesta),] ma non lo trovò. Mangiarono, [ma non si saziarono,] (15') bevvero, ma non si dissetarono [...].

[Il dio Sole inviò] la veloce aquila [(dicendole:) «Va'! Esplora] le alte montagne, [esplora] le limpide [onde, esplora le profonde] valli!».

[...]

Del verso della tavoletta rimangono solo poche righe del rituale, dove sono menzionati un ponte (Vo 2'), evidentemente un ponte magico preparato per far tornare il dio scomparso; il dio Sole (Ro 3') e il legno *happuriyaš* (per il quale v. Telipinu 1 versione II 30').

Interessante notare che il rituale di invocazione dura tre giorni: Vo 5' ss. «Per tre giorni invoca, [...] tre volte pronuncia scongiuri [...]».

(2 II 2′) [...] verso lo scriba Pirwa [...] volse [...] il dio della tempesta nella casa dello [scriba] P[irwa ...] guardò: la nebb[ia lasciò] la finestra, (5′) [il fumo] lasciò [la casa].

[...] nella casa di Pirwa [... e sopra i c]eppi brucia[rono, nella stalla i buoi furono sistema]ti, nell'ovile [le pecore furono sistemate, sull'altare] gli dei furono siste[mati ...].

Nella terza colonna il rituale continua con la descrizione del ritorno del dio: III 1′ ss. «[Il dio della tempesta] venne [nella casa dello sc]riba su tavolette di legno [Pirwa e] sedette sullo sgabello [...] e sono ammucchiate nove gallette [... la nebbia] lasciò [le finestre,] il fumo [lasciò] la casa; [mangiarono] e si saziarono, bevvero [e si dissetarono ...]».

La tavoletta 3 = KBo XXVI 129, la cui appartenenza a questo testo è proposta per la menzione dello «scriba su tavolette di legno» (Vo III 2′), è troppo lacunosa per tentarne una traduzione.

## c) *Scomparsa del dio della tempesta di Kuliwišna*

CTH 329

1 tavoletta

(1 Ro I 1) Quando il padrone della casa celebra il dio della tempesta di Kuliwišna nel corso [dell'anno,] in qualunque stagione il pa[drone della casa] si impegni (nella celebrazione), sia in primavera, sia in estate, sia [...] in inverno,[32] per prima cosa il padrone della casa [si dedica] ad invocare il dio della tempesta di Kuliwišna.

Dopo l'intestazione seguono otto righe piuttosto frammentarie, in cui vengono elencati gli oggetti necessari all'espletamento del rituale, fra cui stoffe e vesti di vario tipo, calzari e contenitori di liquidi.

Della quarta colonna, prima del colofone (IV 5′-6′: «La prima tavoletta dell'invocazione del dio della tempesta di Kuliwišna non è finita»), rimangono solo quattro righe identiche alle righe iniziali della seconda tavoletta, che descrivono una stoffa *kureššar*, usata come sentiero magico per favorire il ritorno del dio.

32. Per la divisione dell'anno ittita in stagioni v. H.A. Hoffner, *Alimenta Hethaeorum*, New Haven 1974, 13 ss., e in particolare 13-14 per la discussione di questo passo, dove manca la menzione dell'autunno (= itt. *zeni-*).

II tavoletta

(I 1) E sulla strada [si stende] una stoffa *kureššar* con gallette [e si dice:] «O dio della tempesta di Kuliwišna, avanza sul sentiero [di *kureššar*!] Spine (?) [e ciottoli non] feriscano più i tuoi piedi! (5) Che [sia liscio] sotto i tuoi piedi!».

Il biancospino che nelle valli [...], il signore dell'invocazione[33] lo prende e [...] sta in piedi e p[arla] così:

il dio della tempesta di Kuliwišna si [alzò e] (10) se ne andò. [Indossò] dietro [il davanti del suo abito,] si infilò a sinistra [la scarpa destra.] La nebbia invase [le finestre,] il f[umo invase] la casa; i ceppi si spense[ro, i buoi] (15) furono soffocati, le pecore [furono soffocate,] sull'altare i mil[le dei furono soffocati].

Il dio Sole fece una festa [e invitò i mille dei;] mangiarono e non si [saziarono, bevvero e non si] dissetarono [...].

Nelle righe seguenti, estremamente frammentarie, è descritta la ricerca del dio della tempesta di Kuliwišna da parte dell'aquila.

Nella quarta colonna è conservato il colofone della tavoletta.

(IV 13') Seconda tavoletta [dell'invocazione] del dio della tempesta di Kuliwišna: Šippaziti[34] l'ha rinnovata; lo scriba Ziti,[34] figlio di NU.$^{gi\check{s}}$KIRI$_6$[35] l'ha scritta.

33. Itt. $^{lú}$*mukišnaš išhaš*, è la persona che commissiona il rituale di invocazione.

34. Scribi attivi durante il regno del sovrano Tuthaliya IV.

35. Anche questo personaggio è noto per la sua attività di scriba.

# La Luna che cade dal cielo

1. Testo: CTH 727. A. KUB XXVIII 4; B. KUB XXVIII 3; C. KUB XXVIII 5 (+) VBoT 73.

2. Bibliografia essenziale. *a*) Trascrizioni: E. Laroche, *Textes mythologiques hittites en transcription*: RHA 77 (1965) 73-78 (testo ittita); H. Th. Bossert, *Asia*, Istanbul 1947, 164-168 (parziale); A. Kammenhuber, *Die protohattisch-hethitische Bilinguis vom Mond, der vom Himmel gefallen ist*: ZA 51 NF 17 (1955) 106-111 (mito). – *b*) Traduzioni: H. Th. Bossert, *op. cit.* (parziale); A. Goetze, ANET², 120 (mito); A. Kammenhuber, *op. cit.*, 113-114 (mito); B. De Vries, *The Style of hittite Epic and Mythology*, Ann Arbor 1967 (diss.), 19-23; G. Del Monte, in O. Carruba (ed.) *Studia Mediterranea P. Meriggi dicata*, Pavia 1979, 109-110 (mito). – *c*) Commenti: A. Kammenhuber, *op. cit.*, 102-123; B. De Vries, *op. cit.*; G. Del Monte, *op. cit.*, 109-120 (*passim*).

Il mito della *Luna che cade dal cielo* è una breve composizione bilingue hattico-ittita, inserita nel rituale[1] che veniva celebrato dal sacerdote del dio della tempesta in occasione di temporali particolarmente violenti, per placare l'ira del dio.[2]

Il testo, conservato in tre tavolette, la cui redazione risale al periodo imperiale,[3] è costituito da tre parti:[4]

*a*) l'introduzione,[5] che spiega l'occasione della cerimonia, elenca il materiale necessario all'espletamento del rituale e termina con l'invito all'«uomo (= sacerdote) del dio della tempesta» a recitare il mito in hattico;

*b*) il racconto mitologico bilingue, praticamente identico nelle tre tavolette; la colonna sinistra (I) riporta il testo originale in hattico e la colonna destra (II) la traduzione ittita;

*c*) la descrizione del rituale e il colofone.

1. SISKUR: v. VBoT 73 I 38'.

2. Si vedano per questo l'introduzione e il colofone.

3. A. Kammenhuber, *op. cit.*, 114 («am der Zeit des Jüngeren Hethiterreiches») e CHD 212 e 339 (NS = «New Hittite Script»).

4. V. E. Laroche, *op. cit.*, 73.

5. Il testo A, più recente secondo A. Kammenhuber, da una parte, e i testi B e C, più antichi, dall'altra, presentano due versioni diverse.

Il mito, di cui è traducibile compiutamente solo la versione ittita, si sviluppa secondo uno schema rigido,[6] strutturato come segue:

1. antefatto: il dio Luna cade dal cielo, incalzato dagli scrosci di pioggia scatenati dal dio della tempesta, e viene preso dal terrore; la divinità Hapantali cerca di aiutarlo;

2. formula: la dea della magia, Kamrušepa nella versione ittita, Katahziwuri nella versione hattica, guarda dal cielo;

3. racconto dell'antefatto: Kamrušepa/Katahziwuri ricapitola l'accaduto;

4. azione «salutifera»: Kamrušepa/Katahziwuri interviene in aiuto del dio Luna con uno scongiuro, purtroppo non chiaro, che dovrà servire a liberarlo dal terrore, che lo ha colto di fronte alla manifestazione d'ira del dio della tempesta.

Poiché il testo è a questo punto frammentario in tutte e tre le tavolette, non è dato conoscere la soluzione della vicenda, ma possiamo supporre[7] che alla fine il dio della tempesta si plachi e permetta al dio Luna di tornare in cielo (v. A II 30-31).

La trama del mito e la sua collocazione all'interno del rituale contro il temporale sono prove evidenti del carattere eziologico del mito stesso, legato probabilmente ad un violento temporale scatenatosi in periodo di luna nuova o durante un'eclissi lunare.

In ogni caso l'esistenza di una festa, celebrata congiuntamente per la luna e il tuono (CTH 630), testimonia dello stretto legame che le popolazioni anatoliche dovevano sentire fra le fasi lunari e le manifestazioni violente dell'ira del dio della tempesta.

A mio avviso è importante tener conto del fatto che questo è il solo mito anatolico tramandato sia nella versione hattica che in quella ittita. La versione hattica costituisce, come ha giustamente osservato A. Kammenhuber, il testo originale (*Urtext*), mentre la versione ittita ne è semplicemente la traduzione, fornita all'officiante del rituale, per motivi puramente pratici, in un momento in cui la lingua hattica non era più di uso comune ed era quindi diventata di difficile comprensione. Questo risulta chiaramente dall'analisi della versione ittita, la cui sintassi anomala rivela la dipendenza da un modello non ittita. Inoltre la struttura estremamente schematica del testo e la ripetizione mnemonica di formule, in cui è forse possibile rintracciare indizi di una scansione ritmica, rendono questo testo del tutto diverso dagli altri miti anatolici conosciuti e lo avvicinano in qualche

6. V. G. Del Monte, *op. cit.*, 110 (in particolare): strutturazione identica presentano almeno altri due testi hattici. Lo stesso autore rileva che mitologemi analoghi sono noti con altre divinità sempre in testi hattici (CTH 732) e in ambito ittita-luvio con la dea Kamrušepa (= hatt. Katahziwuri): *op. cit.*, 117-118.

7. Al riguardo v. A. Kammenhuber, *op. cit.*, 114, e E. von Schuler, WdM, 188.

modo alla così detta «poesia» hattica, tramandata all'interno di numerosi testi di celebrazioni di feste ittite.

Si può quindi affermare che il mito della *Luna che cade dal cielo* costituisce in realtà un esempio non della mitologia ittita, ma della mitologia hattica, che gli Ittiti ben conoscevano e utilizzavano, quando era necessario, per scopi puramente rituali, così come utilizzavano i canti hattici per motivi cerimoniali.

In tali condizioni è necessario tenere distinto il *Mito della Luna* da testi come il *Mito di Telipinu* e simili, *di Illuyanka*, *del Sole* ecc., di cui pure sono protagoniste divinità hattiche e che si svolgono in ambito hattico: il mito della Luna è un semplice esempio di letteratura di traduzione che offre la mera e schematica riproduzione della struttura di un mito; gli altri testi si presentano invece come composizioni complesse, letterariamente elaborate e adattate ad una realtà che è quella della società ittita, nella quale i mitologemi hattici sono ancora individuabili, ma solo a livello di fonti.

La testimonianza che il mito della Luna ci offre è quindi importante e vale di per sé a confutare l'ipotesi, da più parti avanzata, secondo la quale la mitologia ittita di ambito anatolico sarebbe un prodotto della precedente cultura hattica (così come la mitologia così detta «di origine straniera» lo sarebbe della cultura hurrita): individuare le fonti di una composizione letteraria non equivale infatti ad attribuire la composizione agli autori della fonte stessa.

*a*) Introduzione

Versione A

(Ro col. sin. 1 1) [Quando il dio della tempesta] tuona in maniera terrificante,[1] [(si) prepa]ra[2] quanto segue: due tori, due [...], [un ...]. di rame, un pugnale di rame, un'as[cia] di rame, [...], un lac[cio di lana ros]sa, uno di lana bianca, uno di lana nera [...].

(5) [Quan]do tutto questo è stato preparato, si celebra ... [...] e l'uomo del dio della tempesta prende cinquanta pagnotte, [...] di pioli,[3] [alcuni][4] pioli d'argento e di bronzo, un piolo d'alloro e [...].

1. Lett. «forte».

2. Lett. «prende».

3. Oppure, data la somiglianza dei segni, da correggere qui $^{giš}$KAK in $^{giš}$Ì «d'olio»: «[(qualcosa)] d'olio?».

4. Nella lacuna un numero imprecisato: v. E. Laroche, *op. cit.*, 74 n. 6; «pioli» sono spesso usati nei rituali magici.

Versione B = C

(Ro col. sin. I 1) [Quando il] dio della tempesta tuo[na] in maniera terrificante,[1] [...] ... [...] ... l'uomo del dio della tempesta [...], (si) prepara[2] quanto segue: un bue, cinque pecore, [... un vaso *ha*]*niša*[5] di bevanda *tawal*,[6] [...] di due misure *SŪTU*,[7] nove pagnotte di mezza misura *UPNU*,[7] mezzo [...] di misura *hazil*,[7] due pani caldi [...], (5) un formaggio acido di una misura *UPNU*,[7] frutta, [...] un vaso di miele, un *putiš*[8] di sale [...].

L'uomo del dio della tempesta pone ogni giorno davanti al dio della tempesta [...] e una pagnotta, una brocca di vino, [...] una brocca di latte dolce; e quando il dio della tempesta tuona [...], l'uomo del dio della tempesta spezza una pagnotta, versa latte dolce e [recita] in hattico come segue.

*b*) Mito (versione ittita)

(C Ro col. d. II 10) [Il dio Luna][9] cadde dal [cie]lo e cadde [sul p]ortale,[10] [ma] nessuno [lo] vide e dietro di lui il dio della tempesta[11] [lasciò cadere] la pioggia, dietro a lui lasciò cadere scrosci di pioggia; [lo] afferrò [la p]aura, lo afferrò l'an[goscia].

(15) Andò [Ha]pantali,[12] si pose [accanto a lui] e si mise ad esorcizzarlo.

5. Un vaso per attingere: v. E. Neu, StBoT 26 (1983) 48 n. 242.

6. Un tipo di birra usata frequentemente nel culto.

7. Su queste unità di misura v. G. Del Monte, OA 19 (1980) 219-226: *hazil-* è una suddivisione del *SŪTU*, maggiore dell'*UPNU*.

8. Una misura per il sale.

9. La Luna è una divinità maschile. Nella versione ittita del mito il nome è scritto coll'ideogramma $^{d}$30-*aš* (designazione della luna in base al suo numero astrologico), mentre nel testo hattico è presente appunto il nome hattico di questa divinità, *Kašku*, dal quale deriva probabilmente il nome del dio hurrita *Kušuh*: v. E. Laroche, *Recherches*, 28, 53, 108.

10. Per KI.LAM = itt. *hilammar* «edificio della porta» v. I. Singer, ZA 65 (1975) 69 ss.

11. Nel testo ittita il nome del dio della tempesta è sempre scritto nella forma ideografica $^{d}$U, a cui corrisponde nella versione hattica *Taru*.

12. Su questa divinità protettrice di origine hattica, appartenente alla cerchia di Inara, v. A. Kammenhuber, ZA 66 (1976) 75 (che la considera una divinità femminile) e H. Otten, RlA, *s. v.*, che preferisce non pronunciarsi sul sesso.

(A Ro col. d. II 15) Ma Kamrušepa[13] guardò giù dal cielo (e vide) che cosa [era caduto ed esclamò][14] così: «Il dio Luna è caduto dal cielo ed è caduto sul portale! Il dio della tempesta lo ha visto e dietro di lui ha lasciato cadere la pioggia, dietro di lui (20) ha lasciato cadere scrosci di pioggia e dietro di lui ha scatenato i venti! Lo ha afferrato la paura, lo ha afferrato l'angoscia! È andata la divinità Hapantali, si è posta accanto a lui e si è messa ad esorcizzarlo!».

(25) «Che cosa hai intenzione di fare?».[15]

E Kamrušepa lascia cadere dietro a lui: «Andrò sulla montagna[16] a lasciar cadere [...] dalla roccia.

Che abbai e ..., che vadano paure e angosce, [...] ...[17] che rimangano là!».

Le righe 30-33 sono troppo lacunose per consentire una traduzione che dia senso; sono menzionati il cielo (r. 30), il dio della tempesta (r. 31) e «Labarna, il re» (rr. 32-33).

Con la r. 34, sia nella col. sin. che nella col. destra, inizia il rituale («Ma quando finisce di parlare, ...), che prosegue in condizioni estremamente frammentarie fino alla fine della colonna.

13. Kamrušepa è la grande dea anatolica della magia, designata con nomi diversi nelle diverse regioni anatoliche: *Katahzip/wuri* nel nord hattico e palaico, che significa «Regina (*katah*) sul paese (*zi-* morfema ablativale per movimento dall'alto verso il basso + *p/wur* «paese»), e *Kamrušepa* nelle zone ittite e luvie, che non è una traduzione del nome hattico, ma una nuova formazione, i cui componenti non sono ancora del tutto chiari (*kamru*, talvolta *kammaru*, messo in connessione da A. Goetze, Language 29, 1953, 266, con l'ittita *kammara* «nebbia, caligine, nuvola», + *-še/ipa*: «Genio della nebbia», anche se il passaggio *a* - *u* pone dei problemi: v. A. Kammenhuber, KZ 77, 1961, 183-184). Per questa divinità si v. G. Frantz-Szabó, RlA, *s. v.*

14. L'integrazione è di H. Th. Bossert, *op. cit.*, 167.

15. Non è chiaro a chi debbano essere attribuite queste parole. B. De Vries, *op. cit.*, 21, ritiene che si tratti di un unico discorso diretto e traduce: «What are you going to do now that Kamrušepa has left him behind? I am going to drive (something) out of the rock [of] the mountain».

16. Il segno sulla tavoletta dopo ḪUR.SAG, che E. Laroche non legge, può essere *-ni* (caso locativo).

17. E. Laroche, *Textes mythologiques* (cit.), 76, legge qui *ka-x-u-na-an-te-eš*; si tratta forse di un errore dello scriba per *ka-ni*!!!*-na-an-te-eš* «piegati?».

*c*) Rituale

(C Vo col. d. III 3′) [E dopo beve][18] tre volte [i due] buoi del carro, [la lancia, (che è) lo strumento] di battaglia del dio della tempesta, e spezza [tre pa]gnotte.

[E dopo] beve [tre] volte [stando in piedi i tu]oni, [i fulm]ini, le nuvole, la pioggia [del dio della tempesta] e spezza [tre pagnotte.]

(10′) [E dopo] beve nove volte le paure e le angosce del dio della tempesta[19] e spezza [nove] pagnotte.

Mentre l'uomo del dio della tempesta beve questa coppa, (A Vo col. d. III 14′) nessuno fa parola[20] – non (è) permesso;[21] (chi lo fa), viene messo per conto suo alla porta.

E dopo beve una volta stando in piedi le Pleiadi[22] del dio della tempesta e spezza undici pagnotte.

(20′) Dopo l'uomo del dio della tempesta va nel suo tempio e liba davanti al dio della tempesta del cielo.

(C Vo col. sin. IV 1) La prima tavoletta (è) finita.

Quando [il dio della tempesta] tuona in maniera terrificante,' l'uomo del dio della tempesta si comporta così.

18. Su questa azione rituale si è molto discusso, soprattutto se indichi «bere la divinità» o «bere in onore della divinità»: cfr. la bibliografia raccolta da G. Frantz-Szabó, RlA, *s. v.* Libation.

19. Cfr. CHD, 345: «[Afterwards] he drinks nine times to the Stormgod's fearsome and terrifying qualities (or perhaps: the fear and terror caused by the Stormgod)».

20. Questa traduzione del verbo *ha-lu-ga-na-iz-zi*, che è un *hapax* nel quale è riconoscibile il termine ittita *haluga-* «messaggio, notizia», è in accordo con A. Kammenhuber, HW², 220, che a proposito della frase di KUB XXVIII 4 III 15 parla di «Redeverbot (?) während kultischen Trinkens».

21. Itt. *Ú-UL a-a-ra* = lat. *nefas*: v. J. Puhvel, HED, 118.

22. Per queste divinità, il cui nome ittita sarebbe *Šeppitta-*, v. E. Laroche, *Recherches*, 108.

# Ciclo di Kumarbi

## 1. *Regalità celeste (Teogonia)*

1. Testo: CTH 344. A. KUB XXXIII 120 + 119 + XXXVI 31 + *XLVIII 97; B. KUB XXXVI 1 = A III 26′ ss.

2. Bibliografia essenziale. *a*) Trascrizioni: E. Laroche, *Textes mythologiques hittites en transcription*: RHA 82 (1968) 39-47; H.G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos*, Instanbuler Schriften n. 16, Zürich - New York 1946, *1-*6; P. Meriggi, *I miti di Kumarbi, il Kronos currico*: Athenaeum 31 (1953) 110-128; E. Forrer, *Eine Geschichte der Götterkönigtums aus dem Hatti Reiches*, Mélanges F. Cumont, Brussels 1936, 693-694 (col. 1); H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi: Neue Fragmente*, Berlin 1950, 5-9 (frammenti aggiuntivi); H. Otten - Ch. Rüster, ZA 63 (1973) 88 (colofone); L. Mascheroni, SMEA 24 (1984) 154 (colofone). – *b*) Traduzioni: H.G. Güterbock, *op. cit.*, 6-9; Id., in S.N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World*, New York 1961, 156-159; Idem, in W. Röllig (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden 1978, 235-236 (1 7-39); A. Goetze, ANET³, 120-121; P. Meriggi, *op. cit.*, 111-128; B. De Vries, *The Style of Hittite Epic and Mythology*, Ann Arbor 1967 (diss.), 23-27; E. Forrer, *op. cit.*, 690-693 (col. 1); C. Kühne, in W. Beyerlin (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975, 175-177 (1 7-39); M. Vieyra, in Aa.Vv., *Die Schöpfungsmythen*, Darmstadt 1980, 160-162 (parziale); G. Wilhelm, *Gründzuge der Geschichte und Kultur der Hurriter*, Darmstadt 1982, 82-83 (1 7-36); V. Haas, *Vorzeitmythen und Götterberge in altorientalischer und griechischer Überlieferung*, Konstanz 1983, 10-11 (parziale). – *c*) Commenti: E. Forrer, *op. cit.*, 688-713 (*passim*); H.G. Güterbock, *Kumarbi* (cit.), 34-41, 86-115 (*passim*): Idem, in S.N. Kramer, *op. cit.*, 155-161; Idem, in W. Röllig, *op. cit.*, 234-236; P. Meriggi, *op. cit.*, 101-157 (*passim*); B. De Vries, *op. cit.*, 23-31; C. Kühne, *loc. cit.*; M. Vieyra, *op. cit.*, 155-160 (*passim*); V. Haas, *op. cit.*, *passim*; H.A. Hoffner, in H. Goedicke and J.J. Roberts (edd.), *Unity and Diversity*, Baltimore 1975, 138-139; E. von Schuler, WdM, 182-183; O.R. Gurney, *Gli Ittiti*, Firenze ³1962, 243-246. Rapporti col mondo greco in particolare: R.D. Barnett, *The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod*: JHS 25 (1945) 111 s.; H.G.

Güterbock, *The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod*: AJA 52 (1948) 123-134; H. Otten, *Vorderasiatische Mythen als Vorläufer griechischen Mythenbildung*, FuF 1949, 145 ss.; A. Lesky, *Hethitische Texte und griechischer Mythos*: Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse 9 (1950) 137 ss.; A. Heubeck, *Mythologische Vorstellung des Alten Orients in archaischen Griechentum*: Gymnasium 62 (1955) 512 ss.

Il testo, noto anche ai non specialisti come *Regalità celeste* o *Teogonia*, ma definito dagli Ittiti come «Canto [di ...]»,[1] è probabilmente il più famoso fra i miti provenienti da Hattuša per le analogie che con esso presenta la Teogonia di Esiodo, relative soprattutto alla successione delle generazioni divine e alla lotta fra gli dei per il potere nel cielo.[2]

Il mito ittita, pervenutoci in una copia redatta alla fine del XIII sec.[3] dallo scriba Ašhapa[4] sulla base di un testo più antico,[5] che si era rovinato,[6] è purtroppo molto incompleto: circa metà della tavoletta è infatti andata perduta e la parte conservata, fatta eccezione per la prima colonna, presenta una superficie fortemente abrasa. Lo stato di conservazione del testo limita quindi molto la comprensione delle vicende narrate e la valutazione dei rapporti che legano questo mito alla precedente tradizione mesopotamica e alla successiva letteratura greca.

Il testo ittita si apre con un proemio che non contiene riferimenti al mito, ma un invito agli «dei antichi» ad ascoltare. La formula usata, particolarmente solenne e simile a quella impiegata nei trattati internazionali per introdurre l'elenco degli dei testimoni,[7] garantisce

1. V. colofone, IV 28'.

2. Nel mito greco manca la generazione più antica, corrispondente ad Alalu, presente invece nelle storie degli dei fenici di Filone Biblio risalenti a Sanchuniathon: cfr. E. von Schuler, WdM, 167-168, *s. v.* Göttergenerationen, e M.H. Pope - W. Röllig, *ibidem*, 285-286, *s. v.* Göttergenerationen, e 307-308, *s. v.* Sanchuniathon. Non è possibile stabilire in che modo il mito anatolico sia giunto in Grecia, se direttamente dall'Anatolia (per la provenienza da Kyme del padre di Esiodo) o piuttosto attraverso gli empori commerciali della costa siro-settentrionale.

3. Per questa datazione v. H. Otten - C. Rüster, ZA 63 (1973) 88.

4. Per questo scriba v. L. Mascheroni, SMEA 24 (1984) 153-154.

5. Secondo C. Kühne, *op. cit.*, 175, il testo risale, al più tardi, alla prima metà del XIV sec. a.C.

6. L'indicazione è contenuta nello stesso colofone, IV 32'-33'.

7. Si veda per es. il trattato fra Tuthaliya IV e Kurunta di Tarhuntašša conservato

la veridicità della narrazione che segue. A differenza infatti degli altri proemi di testi mitologici conosciuti,[8] questo non introduce né motivi celebrativi di divinità,[9] né riferimenti all'autore:[10] l'autore del «Canto [di ...]» mantiene l'anonimato più completo e, in ossequio alle concezioni teologiche del suo tempo, invoca gli «dei antichi», perché essi soli (e non certo un uomo), nella loro qualità di esseri primordiali esistenti *ab aeterno*, conoscono tutto quanto è accaduto fra gli dei e sono in grado di testimoniarlo.

Segue poi il racconto mitico, composto in uno stile letterario elaborato e ricco di riprese e di apposizioni, in cui si narra che Alalu, il primo re degli dei, spodestato dopo nove anni di regno dal suo coppiere Anu, si rifugiò sotto terra – evidentemente fra «gli dei antichi», insieme ai quali è menzionato nei testi ittiti. Anu fu a sua volta sconfitto dopo nove anni dal suo coppiere Kumarbi, discendente di Alalu. In questo caso il conflitto appare più cruento: Kumarbi evira con un morso Anu mentre questi cerca di fuggire verso il cielo e ne inghiotte lo sperma. Lo stesso Anu, prima di rifugiarsi in cielo, annuncia a Kumarbi di averlo reso pregno di alcune potenti divinità, fra cui il dio della tempesta. Kumarbi cerca di liberarsi del seme di Anu sputando;[11] ma il suo tentativo è vano, visto che poi si reca a Nippur e lì trascorre i mesi della sua straordinaria gravidanza.

La prima colonna qui si interrompe.[12]

sulla tavoletta di bronzo Bo 86/299 III 78-81: «Ora, per quanto riguarda questa tavoletta di trattato che io ho fatto per te, ecco i mille dei sono chiamati in assemblea (proprio) per quel fatto. Che essi guardino e ascoltino e siano testimoni». Segue poi l'elenco degli dei.

8. Si veda per questi J. Siegelová, StBoT 14 (1971) 28-30, che non esamina però il proemio del mito di Illuyanka e non conosceva ancora quello del *Canto di Argento*.

9. Nei proemi di alcuni miti è esplicitamente dichiarata l'intenzione di voler cantare o celebrare una particolare divinità: Kumarbi nel *Canto di Ullikummi*, Argento nel *Canto di Argento*, Gilgameš nel mito di Gilgameš, il dio Sole nel testo di Appu, il dio della tempesta nel mito di Illuyanka.

10. Kella nel mito di Illuyanka; anonimo in Ullikummi, Argento e Gilgameš, ma evidenziato dall'uso della prima persona del verbo «cantare».

11. Il cattivo stato di conservazione del testo non permette di sapere se anche dallo sperma sputato da Kumarbi nasceranno delle divinità (si cfr. la nascita di Afrodite nel mito greco); in questo caso la madre potrebbe essere il monte Ganzura, citato poco dopo; ma vedi le note alla traduzione.

12. P. Meriggi, *op. cit.*, 114 n. 20, ritiene possibile che il frammento KUB XXXIII 118, già studiato da J. Friedrich, JKF 2 (1952) 150-152, si inserisca alla fine di questa prima colonna, per il tentativo di Kumarbi di trasferire su altri la sua gravidanza (in alternativa, egli afferma, Wašitta potrebbe essere la montagna madre di Ullikummi): «... [...] Il primo mese passò, il secondo mese arrivò, [il terzo mese, il quarto mese arrivò, il] quinto [mese,] il sesto mese, il settimo mese, l'ottavo

Nella seconda colonna, dove vengono menzionate varie divinità il cui ruolo nel mito non sempre è chiaro, si parla della nascita dei figli di Kumarbi, che costituisce per il dio motivo di grande preoccupazione.

Nella prima parte della colonna si distinguono chiaramente quattro discorsi pronunciati, rispettivamente, da un dio di cui si è perduto il nome, da Marduk (?), da Anu e da Ea.[13] Poiché in questi discorsi ricorre spesso la formula «vieni fuori!»[14] rivolta agli dei posti nelle viscere di Kumarbi con l'indicazione delle possibili uscite (una delle quali è definita «il posto giusto»),[15] P. Meriggi[16] ritiene che le divinità che qui intervengono recitino delle formule magiche per aiutare Kumarbi nel suo difficile parto.[17]

La sequenza della narrazione può essere così ricostruita: un dio senza nome, forse Anu,[18] si rivolge ad una delle divinità poste nelle viscere di Kumarbi invitandola ad uscire: «[...] ... per il suo [cranio dal] c[orpo] vieni fuori! Oppure vi[eni]gli fuori dall'animo![19] Oppure vienigli fuori [dal] posto giusto!» (II 1-3).

Parla poi una divinità indicata alla r. 4 con uno dei nomi sumerici ($^{d}$A.GILIM) del dio nazionale babilonese Marduk, che rivolge a Ku-

mese arriv[ò, il nono mese, il decimo mese arrivò,] e cominciò ad avere le doglie. [La monta]gna Wašitta ebbe le doglie, le doglie [... nella sua città] Kumarbi udì. Wašitta aveva le doglie e tutte le montagne andarono da lei per vederla. Tutte le montagne presero a dire a Wašitta: 'O Wašitta, perché ansimi? Non conosci le doglie che vengono dalla progenie? Le GUL-*šeš* non te lo hanno indicato? Tua madre non te lo ha testimoniato (oppure: tua madre non ti ha partorito)?'. La montagna Wašitta prese a rispondere a tutte le montagne: 'Non conosco le doglie che vengono dalla progenie; le GUL-*šeš* non me l'hanno indicato, mia madre non me l'ha testimoniato (oppure: mia madre non mi ha partorito)! [... venne] fra le montagne come uno straniero e mi fece dormire con lui e proprio in quel tempo [...] ho cominciato ad avere le doglie [...] ...'» (rr. 9'-25'). Il frammento appartiene sicuramente al ciclo di Kumarbi ma allo stato attuale della ricerca non è possibile attribuirlo ad una determinata composizione.

13. L'esame dell'edizione cuneiforme del testo conferma la lettura $^{d}$*E-A* alla r. 29, non accolta da E. Laroche, *op. cit.*, 42.

14. II 2, 3, 25], 26, 27, 28]: itt. *parā eḫu.*

15. II 3, 28[, 34, 75], 76, 84: itt. *aššuwaz pedaz* «dal posto giusto».

16. *Op. cit.*, 104.

17. L'interpretazione del passo data da H.G. Güterbock, in S.N. Kramer, *op. cit.*, 157-158 (cfr. anche A. Goetze, *op. cit.*, 121), secondo il quale sarebbe qui riportata una discussione fra Kumarbi e i figli ancora dentro di lui relativa all'orifizio più idoneo alla nascita, non sembra più sostenibile.

18. Si veda la somiglianza col terzo discorso della colonna pronunciato sicuramente da Anu, menzionato alla r. 23: cfr. anche A. Goetze, *loc. cit.*

19. Si allude qui probabilmente alla bocca, sede dell'anima, come ad una delle uscite prese in considerazione.

marbi un lungo discorso (II 4-22) relativo al dio della tempesta: «Marduk (?) p[res]e a dire parole di fronte a Kumarbi, alle/nelle[20] sue viscere: 'Salute a te, s[igno]re della fonte della sapienza! [...] ... [...] La terra mi darà la sua forza, il cielo mi d[arà] la [sua] eroicità, Anu mi darà la sua virilità, Kumarbi mi darà la sua [sagge]zza, Nara [mi] darà [la sua ...], Napšara [mi] darà [la sua ...], En[li]l mi [darà] la sua forza, [... mi] darà la sua potenza e la sua saggezza, [...] a tutti [...] ...'» (II 4-12).

Che il discorso di Marduk (?) riguardi il dio della tempesta risulta, a mio avviso, evidente dal confronto con quanto il «re di Kummiya» (= dio della tempesta) dice di se stesso parlando con Anu nel frammento KUB XXXIII 105 I 10'-13' (per cui v. più avanti), dove ricorrono locuzioni analoghe, e dalla menzione, nella seconda parte del discorso di Marduk (?), del toro Šeri (II 18) e del carro (II 19), attributi entrambi del dio della tempesta.

Si deve però notare che la presenza di Marduk, accanto ad Anu e Ea, fra gli dei che esorcizzano Kumarbi[21] presenta notevoli problemi dal punto di vista teologico: in questo caso infatti un dio della seconda generazione come Marduk sarebbe stato posto dagli Ittiti sullo stesso piano di divinità primordiali come Anu ed Ea. Non essendoci allo stato attuale elementi che consentano di mettere in dubbio l'equazione $^{d}$A.GILIM = Marduk,[22] si può forse supporre che lo scriba ittita, che copiava da un originale molto danneggiato,[23] abbia frainteso il nome della divinità; in questo caso, a livello puramente ipotetico, si potrebbe correggere $^{d}$A.GILIM in $^{d}$A.A = Ea, visto che questo dio pronuncia poi (v. più avanti) un discorso strutturato in modo analogo a quello qui attribuito a Marduk. L'esorcismo nei confronti di Kumarbi sarebbe così eseguito in due riprese da Anu e

20. Il testo è qui ambiguo: ŠÀ-*ši* può avere infatti valore sia di dativo che di locativo.

21. Le sue parole sono quindi rivolte a Kumarbi e al dio della tempesta dentro di lui, «alle sue viscere». L'ipotesi di H.G. Güterbock, *op. cit.*, 158, coerente con la sua interpretazione del passo (v. n. 17), che Marduk sia uno dei figli senza nome annunciati da Anu a Kumarbi, e quella di A. Goetze, *loc. cit.*, che Marduk sia in realtà il dio della tempesta, non trovano riscontro nella documentazione ittita o vicino-orientale in genere: Marduk è infatti figlio di EN.KI = Ea (v. D.O. Edzard, WdM, 96-97) e non esistono esempi di una sua identificazione col dio della tempesta.

22. Per questa identificazione v. H.G. Güterbock, *Kumarbi* (cit.), 36-37. Si può forse pensare anche che qui l'ideogramma, formato dai termini sumerici A «acqua» e GILIM «corona», sia usato come appellativo per una divinità e non come teonimo: in questo caso potrebbe bene adattarsi ad Ea, signore delle acque dolci sotterranee.

23. Come attesta il colofone.

da Ea, ognuno con un ruolo specifico: Anu inviterebbe il dio della tempesta ad uscire dalle viscere di Kumarbi ripetendo ritmicamente la formula magica «vieni fuori!», Ea risponderebbe assumendo la parte del dio della tempesta e dando voce ai suoi pensieri e ai suoi dubbi.

Il terzo discorso, molto simile al primo, è rivolto da Anu al dio della tempesta della città [...] (II 26): «Anu prese a [parl]are:[24] '[...] vieni [...] ... [...] ... [...] vieni ... lui come una donna [...] ... fuori ... vieni, o dio della tempesta della città [...] ... [...] vieni fuori, per la bocca vieni, [...] vieni; se poi ti pare bene, allora [vieni fuori dal posto] giusto!'» (II 23-28).

L'intervento di Ea, come quello precedente di Marduk[25] (ma v. quanto osservato prima), sembra riportare in forma diretta pensieri e parole del dio della tempesta non ancora nato (II 29-38): «A Kumarbi, alle/nelle[25] sue viscere, Ea prese a dire: '[...] ... il luogo, se poi [...] ... [...] spezzetta come una canna; se [poi veng]o fuori [da ...], anche per questo mi contamino; [se] a lui [...] ..., per l'orecchio mi contamino; se poi vengo fuori dal posto giusto, [...] una donna [...] ... ha le doglie (?).[26] E ...[27] dove/quando[28] il dio della tempesta (accus.) dentro [...], fissò[29] una finestra (= un'apertura?). Spezzò[30] come (si spezza) una pietra il cranio di Kumarbi e a lui su per il cranio venne il dio KA.ZAL, l'eroe, il re'». Quest'ultima frase del discorso di Ea sembra alludere alla nascita del primo figlio di Kumarbi, il dio KA.ZAL, come ad un evento già verificatosi.[31]

24. P. Meriggi, *op. cit.*, 116, ritiene che le tracce dei segni si adattino piuttosto ad una lettura *hu-k]i-iš-ki!-u-an da-a-iš* «prese ad esorcizzare»; purtroppo l'edizione cuneiforme non consente una verifica.

25. V. n. 20.

26. Penso qui ad una forma iterativa del verbo *tuhhāi-* «avere le doglie» dato il contesto. L'accostamento della nascita «dal posto giusto» con il parto naturale delle donne, il fatto che ad essa assistano le divinità del parto (GUL-*šeš* II 76) e la sua contrapposizione alla nascita di KA.ZAL «su per il cranio» fa ritenere che «il posto giusto» sia da cercarsi nelle parti basse di Kumarbi: forse l'ano?

27. La lettura *uk* «io» del Meriggi, *loc. cit.*, sembra qui molto improbabile.

28. Secondo la lettura del Meriggi, *loc. cit.*, non accolta dal Laroche nella sua trascrizione del testo, itt. *kuwapi*.

29. Itt. *šešhatta*, preterito del verbo *šešhā(i)-*. Meriggi, *loc. cit.*, lo interpreta come presente della diatesi passiva.

30. Itt. *paršanut*, preterito del verbo *paršanu-*; P. Meriggi, *loc. cit.*, lo ritiene imperativo e traduce: «Ora io (per) dove (ti) [posi] dentro il dio IM una finestra (?) dentro è fissata; (a) lui come una pietra (acc.!) dividi la gola (? a) Kumarpi!». Una frase di questo tipo però sarebbe più adatta ad Anu che ad Ea.

31. P. Meriggi, *op. cit.*, 117, ritiene che la nascita di KA.ZAL sia una conseguenza dell'invito di Ea; in questo caso la frase non farebbe parte del discorso preceden-

La scena successiva si svolge davanti ad Ea: «Quando egli[32] fu in grado di camminare, si presentò davanti ad Ea; K[umarbi si p]iegò e cadde a terra. Kumarbi si riscosse dal [deliquio] e cer[cò (??)] di nuovo la divinità NAM.HÉ[33] [...] ... e davanti ad Ea [prese] a di[re]: 'Dammi [il bam]bino, voglio divorarlo!...'» (II 39-43).

Il brano che segue (II 43-50) è estremamente mutilo: si capisce però che, alla presenza del dio Sole del cielo (r. 50), Ea (r. 47) consegna a Kumarbi[34] una pietra:[35] «... Kumarbi cominciò a mangiare, ma [la diorit]e gli [urtò] i denti nella bocca; quando gli [ur]tò i denti dentro [la bocca, ... cominci]ò a gridare» (II 51-54).

Kumarbi continua a lamentarsi e sputa la pietra, per la quale Ea istituisce un culto fissando le offerte che gli uomini dovranno fare, ognuno secondo le proprie possibilità (II 58-70): «[...] ... e a te [gli uomini ric]chi, gli eroi, i signori [off]rano buoi [e pecore;] i poveri ti offrano [cibo] ...» (II 62-65).

Le offerte degli uomini aiutano la nascita del dio della tempesta che esce «dal posto giusto» e non dal cranio di Kumarbi come KA.ZAL (II 71-75): «... [... dal po]sto [giusto] il dio della tempesta, l'eroe, uscì» (r. 75).

Al parto assistono le dee GUL-*šeš* (II 76) e la nascita sembra avvenire in modo indolore (II 76-80).

Kumarbi si reca poi presso la montagna Ganzura e qui, alla presenza del dio Anu, nasce «dal posto giusto» una terza divinità, molto probabilmente *Šuwaliyaš*[36] (II 80-87).

A questo punto la seconda colonna si interrompe.

P. Meriggi[37] ha rilevato che c'è discrepanza fra i figli annunciati da Anu a Kumarbi nella prima colonna e gli dei nati nella seconda: Anu

te e la ripetizione della particella -*wa*(-) sarebbe imputabile ad un errore dello scriba.

32. Kumarbi si reca da Ea per perfezionare l'esorcismo (il pronome enclitico -*aš* «egli» è prolettico del nome proprio successivo). – Secondo P. Meriggi, *op. cit.*, 118 n. 33, invece il pronome -*aš* sarebbe riferito a KA.ZAL, che appena nato si rifugerebbe da Ea.

33. Secondo P. Meriggi, *op. cit.*, 149, divinità dell'abbondanza, alleata di Kumarbi anche in III 5'. E. Forrer, *op. cit.*, 695 n. 3, ricorda che nam.hé è a Babilonia il tempio del dio della tempesta Adad nel quartiere di Kumar, da cui deriverebbe il nome del dio Kumarbi (cfr. E. Laroche, *Recherches*, 123).

34. Nel suo discorso il dio esprime anche la volontà di mangiare il dio della tempesta (r. 44).

35. Da notare che [$^{na4}$*kunkunuzz*]*i* (II 52) «pietra diorite» è anche l'appellativo di Ullikummi nel canto omonimo.

36. Del nome di questo dio rimangono nel testo solo le ultime due sillabe ...]-*ya-aš* (r. 83). 37. *Op. cit.*, 105 e 149.

annuncia infatti la nascita del dio della tempesta, del fiume Aranzah e di Tašmi(šu); nella seconda colonna si parla invece della nascita del dio KA.ZAL, «l'eroe, il re», che esce dal cranio di Kumarbi (II 38); di quella del dio della tempesta, «l'eroe», che esce dal posto giusto alla presenza delle GUL-*šeš* (II 75-76); e della nascita, sempre dal posto giusto, del dio ...]-*yaš* (probabilmente *Šuwaliyaš*) «l'eroe» (II 83), presso il monte Ganzura. Secondo R. Werner[38] infine alle rr. 77-79 sarebbe descritta la nascita di un altro dio, che egli ritiene il fiume Aranzah (è più probabile invece che il passo si riferisca alla precedente nascita del dio della tempesta).

I problemi sono stati in parte risolti con l'identificazione, proposta da H.G. Güterbock,[39] NIN.URTA = Tašmi(šu) = Šuwaliya e quindi l'integrazione *Šuwaliyaš* in II 83.

Rimane la questione dell'identificazione della divinità KA.ZAL: nessuna delle proposte finora avanzate[40] appare risolutiva e non ci sono elementi nella letteratura vicino-orientale che consentano di verificare l'ipotesi, che sembrerebbe più logica, che KA.ZAL sia un appellativo del fiume Aranzah.[41]

Una soluzione possibile è quella prospettata dalla traduzione data dal Güterbock[42] – e qui accolta – del discorso di Anu: Kumarbi partorirebbe non solo i tre dei menzionati per nome, ma anche due altre terribili divinità senza nome, una delle quali potrebbe essere appunto KA.ZAL;[43] del resto le condizioni estremamente mutile del-

38. BO 18 (1961) 292.

39. RHA XIX,68 (1961) 1-18.

40. A. Goetze, *loc. cit.*, sembra pensare al dio della tempesta. P. Meriggi, *op. cit.*, 149, ritiene invece che KA.ZAL possa essere un appellativo di *IŠTAR*, dea dell'amore e della guerra, dal momento che la lettura accadica dell'ideogramma è *TAŠĪLTU* «piacere» e la nascita di questa divinità su per il cranio (ma Meriggi intende «gola») di Kumarbi ricorda quella di Atena nel mito greco. Anche H.A. Hoffner, *op. cit.*, 138, sembra aderire all'ipotesi di Meriggi e aggiunge la notazione che in sumerico KA.ZAL (altra lettura KIRI$_4$.ZAL) significa «naso, volto splendente», appellativo che riecheggia il *glaukōpis Athena* della letteratura greca. La proposta è molto suggestiva, ma si deve notare che gli appellativi di questa divinità – «l'eroe, il re» – si adatterebbero meglio ad una divinità di sesso maschile.

41. La possibile obiezione che KA.ZAL è un maschio («il re»), mentre i fiumi sono per gli Ittiti divinità femminili, non mi sembra molto rilevante, dal momento che nel ciclo di Kumarbi i caratteri sessuali degli elementi naturali divinizzati non sono rispettati: le montagne infatti, considerate normalmente dagli Ittiti divinità maschili, hanno in questi testi caratteristiche femminili (si veda per es. il caso della montagna Wašitta).

42. V. n. 15 alla traduzione.

43. L'altra, secondo il Güterbock, in S.N. Kramer, *op. cit.*, 158, sarebbe Marduk; ma vedi quanto sopra osservato.

la seconda colonna rendono plausibile che la descrizione di alcune nascite sia andata perduta.

Nella lacuna fra la fine della seconda e l'inizio della terza colonna si inserisce probabilmente[44] il colloquio fra il dio della tempesta e Anu conservato nel frammento KUB XXXIII 105:[45] il «re di Kummiya» ricorda ad Anu di essere stato partorito da Kumarbi, seppure maschio; di essere stato sottoposto dal padre a prove difficili e di possedere quindi i requisiti necessari per essere re degli dei (I 3'-15'):

«Il re di Kummiya [parla] ad Anu: '[Kumarbi], il padre degli dei, (pur essendo) uomo mi ha generato e alle[vato ...]. Sette volte mi [ha mandato] contro la nera terra ed io 'ho tirato'[46] la terra; per sette volte [mi ha mandato contro il cielo] ed io 'ho tirato' il cielo; per sette volte mi [ha mandato contro le montagne e i fiumi] e per sette volte ['ho tirato'] le montagne e i fiu[mi]. Le nere terre mi [hanno dato] l'eroi[cità ...] mi hanno dato la saggezza di Nara [...] la saggezza [mi] hanno dato e ora ce l'ho [l'eroicità ...] e la saggezza, di Anu ho la virilità, di [...] ho l'eroicità e la saggezza [...] Ce l'ho l'eroicità e la saggezza [di ...] legato sotto i monti e i fiumi [...]».

La terza colonna è così danneggiata che H.G. Güterbock (in *Kumarbi*, cit.) rinunciò a qualsiasi tentativo di interpretazione.

Seguendo P. Meriggi, possiamo dire che essa si apre con un discorso del dio della tempesta, che sembra intenzionato ad uccidere Kumarbi (III 2'). Anu, ormai pacificato, gli oppone consigli di moderazione, forse spinto dal timore che, una volta ucciso Kumarbi, qualche altro, e non il dio della tempesta, possa diventare re (III 2'-18'). A queste obiezioni il dio della tempesta si adira e, parlando col toro Šeri, maledice gli dei che si opporranno a lui (III 19'-29'). Anche Šeri invita il dio alla moderazione e a non maledire gli dei, in particolare Ea, che ha udito le sue parole (III 30'-39'). Dopo una lacuna di ca. 20 righe segue un discorso di Ea, rivolto alla divinità $^{d}$[...]-*uri*, in cui si lamenta per le maledizioni dirette contro di lui (dal dio della tempesta?), affermando che la misura è colma (III 67'-72'): «Quando Ea [udì] le parole, si adirò con lui in cuor suo. Ed Ea

44. V. P. Meriggi, *op. cit.*, 128, seguito da H.G. Güterbock, *loc. cit.*

45. CTH 346. Simile a questo il frammento KBo XXVI 100.

46. SUD-*nun* = itt. *huittiyanun*. Il verbo *huittiya-* significa lett. «tirare, tendere»; è usato anche nei rituali col significato di «attirare» le divinità su sentieri magici e in testi «storici» talvolta con quello di «schierare» detto delle truppe. Quale sia il valore esatto del termine in questo contesto non è chiaro: forse «(s)tendere» nel senso di «vincere, sconfiggere» o «(at)tirare» nel senso di «portare dalla propria parte»?

prese a rispondere al dio [...]-*uri* con le (seguenti) parole: 'Non dirmi più maledizioni! Chi mi ha maledetto, continua a maledirmi [...] e tu mi [hai] di nuovo [...], tu continui a maledirmi. [Se poni il fuoco] sotto a una pentola di birra, quella pentola porterà (il suo contenuto) a ebollizione (?)'».

Dopo una lunga lacuna, alla ripresa del testo nella quarta colonna non si parla più di Kumarbi, ma di un nuovo personaggio, il carro, identificato da H. Otten[47] con l'omonima costellazione (!), che forse[48] genera con la terra due figli. Ea si compiace di queste nascite, che lui stesso ha promosso, visto che l'unione della terra e del carro avviene nella città di Abzuwa (IV 11'), residenza di Ea.[49]

La tavoletta si chiude con il colofone (IV 28'-35'): «La prima tavoletta del canto [di ...] ...[50] Mano di Ašhapa, [figlio di Han]titaššu, nipote di Kuruntalaman e ⟨bis⟩nipote di Waršiya, allievo di Ziti: questa tavoletta era stata rovinata ed io, Ašhapa, l'ho copiata davanti a Ziti».

Prima di passare alla traduzione della prima colonna – la sola che presenta un testo continuo, mi sembrano necessarie alcune considerazioni.

1. Abbiamo visto che il mito della *Regalità celeste* fa parte di un ciclo di almeno cinque «canti», che narrano momenti diversi della lotta fra gli dei per il potere supremo nel pantheon. Purtroppo la maggior parte di questi testi è giunta a noi in condizioni così frammentarie che non è stato possibile stabilire fra loro un ordine si successione logico-temporale.

La *Regalità celeste* è concordemente ritenuta la prima composizione del ciclo, dal momento che in essa si narra del passaggio del potere da Alalu ad Anu a Kumarbi, «padre degli dei», e della

47. *Mythen vom Gotte Kumarbi* (cit.), 8.

48. Così H. Otten, *loc. cit.*, seguito da P. Meriggi, *op. cit.*, 127 e 150. Per H.G. Güterbock, *op. cit.*, 159, la questione di chi sia il padre dei due figli partoriti dalla terra rimane aperta: potrebbe anche essere Ea, che conta i mesi (IV 12'-13') e che riceve la notizia della nascita (IV 22'); oppure la terra potrebbe essere rimasta ingravidata dal seme sputato da Kumarbi alla fine della prima colonna.

49. Da identificare con l'accadico *APSÛ*, l'oceano sotterraneo residenza di Ea.

50. In KUB XLVIII 97 r. 1' rimane traccia di due segni, che H.G. Güterbock, RlA, *s. v.* Kumarbi 4a, legge NU.TIL «non finito»; in questo caso la narrazione proseguirebbe su un'altra tavoletta, di cui per ora non sono stati trovati, o riconosciuti, frammenti. Lo stesso studioso propone anche di integrare nella lacuna precedente [$^{d}$*Ku-mar-bi*], per cui il titolo originale dell'opera sarebbe «Canto [di Kumarbi]».

straordinaria nascita del dio della tempesta da Kumarbi; ma non è conservata in essa menzione della vittoria del dio della tempesta su Kumarbi e della sua elevazione a sovrano degli dei, presupposta dagli altri miti del ciclo e dalla posizione preminente di questo dio nel pantheon ittita. Quello che rimane del mito mostra infatti che il desiderio di potere del dio della tempesta è fortemente ostacolato dagli altri dei: Anu stesso lo invita alla moderazione; Ea, signore della saggezza, gli diventa nemico e, per punirlo della sua *hybris*, prende momentaneamente lui stesso il potere celeste (?).[51] La lunga lacuna fra la terza e la quarta colonna impedisce di valutare in modo corretto la conclusione della vicenda: essendo infatti il carro attributo specifico del dio della tempesta, la sua unione con la terra, favorita da Ea, e la conseguente nascita di due nuove divinità può segnare la fine del contrasto fra Ea e il dio della tempesta (il favore di Ea testimonierebbe in questo caso la sua volontà di riconciliazione); ma è anche possibile che Ea promuova le nascite per suscitare contro il dio della tempesta dei nemici che ne siano emanazioni, seppure indirette (come Anu si vendica di Kumarbi attraverso i figli che questi genererà, così Ea intende punire la tracotanza del dio della tempesta attraverso i figli del «suo» carro). Infine non sappiamo neppure se il racconto mitico fosse contenuto in una sola tavoletta o se si estendesse per più tavolette.[52]

È mia impressione che il mito narrato nel nostro testo abbia caratteristiche di compattezza e unitarietà che lo rendono prioritario rispetto alle altre composizioni del ciclo non solo dal punto di vista della successione degli eventi, ma anche da quello dell'invenzione narrativa: esso presenta già infatti a livello potenziale i motivi che sono stati poi sviluppati dagli altri «canti»; la *Regalità celeste* non presuppone quindi l'esistenza di altre narrazioni, da cui sembra invece presupposta.

Vediamo infatti che nel frammento KUB XXXIII 105 il dio della tempesta parla di prove eroiche a cui il padre lo ha sottoposto e vanta i suoi meriti che lo rendono degno della regalità; nella terza colonna poi Anu lo invita alla moderazione nel timore che qualcun'altro sia fatto re degli dei, proprio a causa della sua arroganza. È possibile che sulla base di questi accenni siano stati sviluppati singoli temi narrativi e siano state composte le altre opere, che ora consideriamo parte del ciclo. Il *Canto di Ullikummi*, il mito di Hedammu, il *Canto di Argento* esemplificherebbero così le prove a cui Ku-

51. Così P. Meriggi, *op. cit.*, 125 con n. 58; H.G. Güterbock, in S.N. Kramer, *op. cit.*, 158-160.

52. Cfr. n. 50. In questo secondo caso la vittoria finale del dio della tempesta sarebbe stata ancora più contrastata di quanto qui non appaia.

marbi sottopose il suo figlio più potente (sono tutti infatti esseri creati da Kumarbi); altre prove ancora potrebbero essere state oggetto di composizioni, oggi perdute, di cui rimane traccia nei frammenti del ciclo di Kumarbi che non trovano sistemazione; il mito della *Regalità di KAL* narrerebbe un tentativo compiuto da Ea, ancora nemico del dio della tempesta, di conferire con l'aiuto di Kumarbi la regalità celeste ad un'altra divinità. Il dio della tempesta, che – è bene ricordarlo – non lotta mai direttamente contro Kumarbi, ma solo contro sue emanazioni, supera tutte le prove e dimostra di essere l'unico degno della regalità.

La specificità della *Regalità celeste* rispetto alle altre composizioni del ciclo è sottolineata anche dalla diversità dei proemi: nel nostro testo, come abbiamo visto, non si evidenzia né un motivo narrativo né un autore come avviene invece negli altri (nel *Canto di Ullikummi* l'autore dichiara di voler cantare di Kumarbi «il padre di tutti gli dei» e delle sue decisioni; nel mito di Argento di voler cantare di questo dio potente),[53] in cui l'argomento del canto è delimitato e precisato. Nella *Regalità celeste* non c'è nessuna dichiarazione del genere, perché quello di cui si tratta ha una portata cosmica, in nessun modo delimitabile, e le vicende narrate non sono l'invenzione di un singolo autore, ma quanto realmente accaduto fra gli dei.

2. La lotta fra gli dei per il potere, descritta in questo mito, riflette, a mio avviso, più le concezioni teologiche che quelle cosmologiche degli Ittiti: argomento del canto è infatti la sistemazione del pantheon, non quella del cosmo.

Il passaggio del potere da Alalu ad Anu a Kumarbi è il presupposto della successiva vittoria del dio della tempesta e dell'affermazione del suo diritto al regno – su questo argomento vertono ben tre delle quattro colonne della tavoletta – e la contrapposizione fondamentale nel mito sembra quella fra gli dei primordiali, privi di un'origine, relegati in epoca «storica» nel mondo sotterraneo, e gli dei della «seconda generazione», che hanno avuto un'origine: da una parte quindi le divinità mesopotamiche, il cui ruolo nel culto ittita è estremamente marginale (Alalu, primo re degli dei; il dio del cielo Anu, suo successore; Ea, dio della saggezza, ora alleato, ora avversario del dio della tempesta); dall'altra gli dei nati da Kumarbi, detentori del potere celeste al momento della composizione del mito.

In questa logica di schieramento Kumarbi, pur essendo stato spodestato, occupa una posizione intermedia, dal momento che anch'egli ha avuto un'origine (è «rampollo» di Alalu): per questo è il solo degli «dei antichi» oggetto ancora di particolare venerazione da parte degli Ittiti nella sua qualità di «padre degli dei».[54]

53. I proemi del mito di Hedammu e della *Regalità di* KAL sono andati perduti.

54. Si veda per questo H.G. Güterbock, RlA, *s. v.* Kumarbi. Kumarbi è presente

3. Sulla origine «hurrita» di questo mito e sui suoi rapporti con la Teogonia di Esiodo e con la mitologia fenicia tramandata da Filone Biblio è stato scritto molto.[55] Particolare rilievo è stato dato alla corrispondenza della successione (Alalu-)Anu-Kumarbi-dio della tempesta del mito ittita con quella Uranos-Kronos-Zeus del mito greco; al motivo dell'evirazione del dio del cielo (Anu/Uranos) spodestato e a quello della pietra inghiottita e sputata da Kumarbi/Kronos, che diventa poi oggetto di culto. Si deve però tenere presente che questi motivi comuni, inseriti in contesti culturali ed ideologici così disparati, sono stati rielaborati ed hanno assunto delle valenze del tutto diverse. Notare le analogie è utile per ricostruire le fonti di Esiodo, ma non accresce di molto la comprensione del testo ittita.

In questa sede preme soprattutto sottolineare il fatto che la *Regalità celeste* costituisce una testimonianza esemplare della koinè culturale operante nel Vicino Oriente del II millennio a.C., a cui gli Ittiti indubbiamente partecipavano. Il mito infatti ci è noto solo nella redazione di Boghazköy, scritta in ittita classico; sempre e solo a Boghazköy sono stati trovati frammenti in hurrita di narrazioni appartenenti al ciclo mitologico imperniato sulla figura del dio Kumarbi. Inoltre le divinità protagoniste del mito portano nomi mesopotamici (Alalu, Anu, Ea/Enki sono divinità sumeriche; Marduk è il dio nazionale babilonese) e hurriti (Kumarbi, Aranzah, Tašmi(šu)), mentre il nome del dio della tempesta è sempre scritto in forma ideografica ($^{d}$U in II 26, per il resto $^{d}$IM), con complementazioni fonetiche ambigue[56] o che alludono al nome del dio ittita Tarhun(t)a[57] – anche se, visto il contesto, ci saremmo aspettati il nome del dio della tempesta hurrita Tešub; altre divinità ancora sono menzionate con forme ideografiche di difficile interpretazione ($^{d}$NAM.HÉ, $^{d}$KA. ZAL). L'ambientazione geografica, per quanto vaga, sembra riportare all'ambito hurrita (le montagne Taša e Ganzura; la città di Kummiya) e mesopotamico (Nippur e l'*APSÛ*). Ancora mesopotamici infine sono il *topos* letterario del coppiere che si ribella al suo sovrano – ben attestato però anche in ambito ittita[58] – e la concezione della successione delle generazioni divine e degli «dei antichi».

anche fra le divinità del santuario rupestre di Yazilikaya (E. Laroche, RHA 84/85, 1969, p. 70, lo ha riconosciuto nel dio nr. 40), dove è raffigurato come divinità del grano (idg. $^{d}$NISABA). H.A. Hoffner, *op. cit.*, 139, ha rilevato che questa caratterizzazione di Kumarbi ne accentua la corrispondenza col dio greco Kronos, che evira con un falcetto Uranos.

55. Si veda per questo l'introduzione generale e la bibliografia citata all'inizio.

56. *-aš* (II 75, III 19'), *-an* (II 44, III 11').

57. *-nit* (I 31).

58. V. per questo in ultimo S. De Martino, SCO 32 (1982) 305 ss.

(A I 1) [...] gli dei antichi[1] che [...]. gli dei potenti ascoltino![2] Na[ra, Napšara, Mink]i, Ammunki ascolti(no)! Ammezzadu [...]. padre e madre ascoltino![3] (5) [Anu, Ant]u, padre e madre di Išhara[4] ascoltino! Enlil, [Ninlil,] che in [cie]lo e [in terra][5] (sono) dei potenti (ed) eterni, [...] e [gli dei del *k*]*ulkulima*[6] ascoltino![7]

Un tempo, in anni remoti, Alalu era re nel cielo.[8] Alalu sedeva

1. Gli dei antichi (itt. *karuileš šiuneš*/DINGIR$^{meš}$ = sum. $^{d}$A.NUN.NA.GÉ), presenti anche nelle liste degli dei testimoni alla fine dei trattati internazionali e in rituali magici di ambito hurrita, sono le divinità primordiali sostituite poi dagli dei della nuova generazione e relegate da questi negli Inferi, sotto la guida della dea Sole della terra. Per questi dei e i loro vari nomi si vedano in particolare H. Otten, ZA 54 NF 20 (1961) 114 ss. (soprattutto 115 e 145-147), e E. Laroche, *Fest. Güterbock*', 175-185.

2. Goetze, ANET', 120, integra: «[Let there listen the gods who are in heaven] and those who are in the dark earth! let there listen the mighty [...] ... gods, Naras, [Napsaras, Mink]is (and) Ammunkis!», seguito in questo da M. Vieyra, *op. cit.*, 160.

3. Questo primo gruppo di dei, ai quali si può forse aggiungere in lacuna Tuhuši, frequentemente abbinato nelle liste a Ammezzadu, porta nomi difficili da analizzare; si veda per questo, in ultimo, O.R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford 1977, 15. Viste le coppie di divinità del secondo gruppo (v. n. 7), è probabile che anche queste prime divinità siano menzionate in coppie di maschio-femmina. A. Goetze, *loc. cit.*, integra: «Let there listen Ammezzadus [and the gods of the older days, the god]s' fathers (and) mothers!», seguito dal Vieyra, *loc. cit.* Da notare che la menzione di «padre e madre di...» rientra nella tradizione delle liste divine sumeriche.

4. La traduzione «padre e madre di Išhara» è di J. Siegelová, StBoT 14 (1971) 29.

5. Lett. «giù (e) su».

6. *Hapax* di non chiaro significato; si tratta di un *nomen actionis* derivato da un verbo **kulkuli/ya-*, formato a sua volta dalla reduplicazione dell'aggettivo *kuli-* «calmo, tranquillo»: v. H. Kronasser, EHS, 178; H. Otten, StBoT 7 (1968) 23-24. J.J.S. Weitenberg, *Die hethitischen U-Stämme*, Amsterdam 1984, 117, ritiene che con questo termine possa essere indicata una personificazione mitologica come nel caso di *hahhima* (v. mito della scomparsa del Sole). La traduzione «gli dei del *kulkulima*» (forse qualcosa come «pacificazione») è di E. Forrer, *op. cit.*, 691.

7. Questo secondo gruppo è costituito da divinità note in ambito sumerico: Anu, abbinato alla sua paredra Antu, è infatti il grande dio sumerico del «Cielo»; Enlil, abbinato alla sua paredra Ninlil, è il signore della città di Nippur, col quale, in ambito anatolico, viene talvolta identificato Kumarbi; anche Išhara, divinità del giuramento e della medicina, associata in ambito ittita con gli dei antichi, è di origine mesopotamica: v. RlA, *s. vv.* Non è chiaro se «padre e madre di Išhara» sia apposizione della coppia divina precedente (Anu e Antu) o si riferisca ad altre divinità non menzionate per nome.

8. AN-*ši* «nel cielo» manca nella trascrizione di E. Laroche, *op. cit.*, 39.

sul trono e il potente Anu, il primo degli dei, stava davanti a lui; (10) si inchinava ai suoi piedi e gli porgeva nella mano le coppe per bere. Per nove anni contati Alalu fu re nel cielo; ma nel nono anno Anu portò battaglia davanti ad Alalu e sconfisse lui, Alalu. E questi fuggì davanti a lui e lontano da lui andò giù nella nera terra; (15) andò giù nella nera terra e sul trono sedette Anu.

Anu sedeva sul trono e il potente Kumarbi gli dava da bere;[9] si inchinava ai suoi piedi e gli porgeva nella mano le coppe per bere. Per nove anni contati Anu fu re nel cielo; nel nono anno Anu portò battaglia davanti a Kumarbi; Kumarbi, rampollo di Alalu,[10] (20) portò battaglia davanti ad Anu. E Anu non sostenne gli occhi di Kumarbi e sfuggì a Kumarbi dalla sua mano; ed egli, Anu, se ne andò e cercò di andare in cielo.

Kumarbi si precipitò dietro a lui e afferrò lui, Anu, per i piedi e lo tirò giù dal cielo. (25) Addentò i suoi lombi;[11] la sua (= di Anu) virilità si unì alle viscere di Kumarbi come (rame e stagno si uniscono a formare) il bronzo.

Quando Kumarbi ebbe inghiottito la virilità di Anu si mise a ridere per la gioia.[12] Anu si volse indietro verso di lui e prese a di-

9. Ho seguito qui la lettura NAG-*na* «da bere» di H.G. Güterbock, in S.N. Kramer *op. cit.*, 156, e in W. Röllig, *op. cit.*, 235, accolta anche da V. Haas, *Vorzeitmythen* (cit.), 10, che ben si adatta allo stile del testo, ricco di ripetizioni e di riprese. E. Forrer, *op. cit.*, 692-693, legge invece KÚ-*na* (ora GU$_7$-*na*) «da mangiare» (seguito in questo da A. Goetze, *op. cit.*, 120; P. Meriggi, *op. cit.*, 111 n. 8; E. Laroche, *op. cit.*, 40; M. Vieyra, *op. cit.*, 160; C. Kühne, *op. cit.*, 176): i due segni sono molto simili e l'edizione non consente di distinguerli (G. Wilhelm, *op. cit.*, 83, risolve traducendo «der starke Kumarbi bedient ihm»).

10. La lettura NUMUN «rampollo» risale a H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi* (cit.), 6 n. 2. H.A. Hoffner, *op. cit.*, 138-139, rileva che, data la filiazione di Kumarbi da Alalu, la regalità celeste non si è trasmessa di padre in figlio, ma è passata fra due linee contendenti di dei: da una parte Alalu-Kumarbi (-Ullikummi), dall'altra Anu-dio della tempesta. Possiamo aggiungere che la nascita particolare del dio della tempesta (da Anu e da Kumarbi) fa sì che le due dinastie rivali si fondano, dando luogo ad una regalità univoca.

11. La lettura *paršinuš-šuš* è conforme all'edizione. La correzione *gi*!*-nu-uš-šu-uš* «i suoi ginocchi» – un eufemismo per indicare i genitali – proposta da H.G. Güterbock, *Kumarbi* (cit.), 7 e *2 (ma v. lì n. 5) e accolta da A. Goetze, *loc. cit.*, e da P. Meriggi, *op. cit.*, 112, non appare necessaria. Per la discussione del passo e la distinzione fra un termine *paršina* = accad. *lētu* «guancia» e uno *paršna-* «natica, lombo», v. K.K. Riemschneider, StBoT 9 (1970) 36 s.

12. Lett. «si rallegrò e rise».

re a Kumarbi: «Tu gioisci in relazione alle tue viscere, perché hai inghiottito la mia virilità. (30) Non gioire per le tue viscere! Nelle tue viscere ho posto un peso! Guarda: ti ho ingravidato del potente dio della tempesta;[13] in secondo luogo ti ho ingravidato del fiume Aranzah,[14] irresistibile; in terzo luogo ti ho ingravidato del potente dio Tašmi(šu);[15] due (altre)[16] terribili divinità ho posto come pesi nelle tue viscere! Andrà (35) a finire che batterai la testa contro le rocce del monte Tašša!».[17]

Quando Anu ebbe finito di parlare, salì in cielo e si nascose.[18]

Kumarbi, il saggio re, sputò fuori dalla bocca; dalla bocca sputò sali[va[19] e sperma] (40) mescolati insieme. Ciò che Kumarbi [aveva] spu[tato,] [...] il monte Ganzura[20] [...] terrore[21] nel cielo.[22]

13. La complementazione fonetica $^{d}$IM-*ni-it* indica che lo scriba ittita si riferisce in questo caso al nome ittita del dio della tempesta, Tarhun(t)a, e non al nome hurrita Tešub, come la situazione mitica richiederebbe.

14. Aranzah è il nome hurrita del Tigri (da tenere presente che per gli Ittiti le divinità fluviali sono femminili). Il fiume Aranzah divinizzato è presente anche in altri testi mitologici: v. KUB XXXVI 55 III 22′ (= CTH 351), testo che ricorda il mito della *Regalità celeste*, poiché si parla di «ingravidare» (III 22′, 25′, 27′, 29′) e di «sputare» (III 24′), ma troppo frammentario per capire di che cosa tratti: si capisce soltanto che qualcuno, non identificato, diventa gravido del Tigri, del dio della guerra ZA.BA$_4$.BA$_4$ e di altre due divinità il cui nome è perduto (v. per questo J. Puhvel, HED, 156); KUB XXXVI 64 III 2′ (= CTH 354); KUB XVII 9 I 14′, 19′, 24′, 26′, 34′, 39′, 40′ (= CTH 362), mito di Gurparanzah, dove il fiume agisce come protagonista.

15. Nome hurrita del fratello e aiutante del dio della tempesta Tešub, corrispondente all'itt. Šuwaliya, idg. (NIN.)URTA: v. introduzione.

16. Seguo qui la traduzione di H.G. Güterbock, in S.N. Kramer, *op. cit.*, 157, e in W. Röllig, *op. cit.*, 235, risalente a E. Forrer, *op. cit.*, 692, che concorda col testo ittita dove è chiaramente leggibile il numero due e con quanto riportato nella seconda colonna del testo dove sono menzionate divinità diverse dalle tre qui citate (v. anche G. Wilhelm, *op. cit.*, 33). La correzione «tre», con riferimento ai tre dei di cui è stata annunciata la nascita, proposta dallo stesso Güterbock, *Kumarbi* (cit.), 7, e seguita dal Goetze, *loc. cit.*, dal Meriggi, *op. cit.*, 113, e da altri, non mi sembra necessaria.

17. Per questa montagna divinizzata, posta in territorio hurrita, v. G. Del Monte, RGTC 6, 409.

18. H.G. Güterbock, in S.N. Kramer, *op. cit.*, 157, e in W. Röllig, *op. cit.*, 236, riferisce questo verbo non ad Anu ma a Kumarbi.

19. L'integrazione KAxU[-*al-li* (?)] = itt. *išalli-* «saliva» è di B. De Vries, *op. cit.*, 24 e 191 n. 105.

[Kuma]rbi, riavutosi,[23] [a] Nippur[24] [...] andò e in posizione preminente [...] sedette. Kumarbi non [...] (45) [...] continua a contare. Il settimo (?) mese ven[ne...] [...] nelle sue viscere ... [...].

## 2. *Mito di Hedammu*

1. Testo: CTH 348. – I episodio: A. KUB XLII 65; B. KUB XXXIII 109 + 94 + *KBo XXVI 70. – II episodio: KUB VIII 67 Vo IV. – III episodio: KUB VIII 64. – IV episodio: A. *KBo XXVI 72 Ro I; B. KUB VIII 65 Ro I. – V episodio: A. KBo XIX 112 Vo (?); B. KBo XIX 112 A. – VI episodio: A. KUB XXXIII 100 + KUB XXXVI 16 Vo III;

20. Per $^{\text{nur sag}}$*Ganzura* = $^{\text{hur sag}}$*Ka/untur(n)a* v. G. Del Monte, *op. cit.*, 171. I monti Kandurna ricorrono anche nel *Canto di Ullikummi* (III tav., A II 13-14): su di essi pensano di ritirarsi il dio della tempesta e Tašmi(šu). Secondo E. Laroche, RA 45 (1951) 97, la montagna è da porre in relazione con l'edificio *ʿkuntarra* (Ull. I tav., A IV 32), residenza degli dei (prestito dal hurrita *kundari*), ed entrambi col nome della città di Kuntara.

21. Per l'interpretazione del termine *nahšarantan* come accusativo del nome comune *nahšaratt-/nahšarant-* v. CHD, 343.

22. Questa traduzione presuppone una lettura degli ultimi segni della r. 41 AN *anda*. Altri (per es. A. Goetze, *loc. cit.*, che traduce «an awesome god») interpretano il segno AN come DINGIR e *nahšarantan* come un aggettivo con valore attributivo. La comprensione di questo passo rimane comunque problematica: comunemente si ritiene che il monte Ganzura accolga il seme sputato da Kumarbi e che da questo nascano altre divinità (si veda per esempio la proposta di P. Meriggi, *op. cit.*, 114 n. 20, di inserire alla fine della prima colonna il frammento KUB XXXIII 118: v. introduzione). Se però teniamo conto delle caratteristiche della montagna Ganzura come residenza e rifugio degli dei (v. n. 20), è più probabile che Kumarbi si rifugi là per riprendersi da ciò che gli è accaduto; potremmo allora tradurre (rr. 40-41): «Dopo che (*kuit*) Kumarbi ebbe sputato, il monte Ganzura accolse (*anda*[*daiš* (?)]) il dio (= Kumarbi) atterrito».

23. La traduzione è in accordo con J. Puhvel, *op. cit.*, 353 e 387, che segue la lettura di E. Forrer, *op. cit.*, 694, *i-ya-u-wa-ni-ya-u-an-za* invece di quella di H.G. Güterbock, *Kumarbi* (cit.), *3 (accolta dal Meriggi e dal Laroche) *ša'-u-wa-ni-ya-u-an-za* «zornig» (7).

24. Città mesopotamica sede del dio Enlil, col quale talvolta Kumarbi viene identificato. È possibile che Kumarbi si rechi a Nippur per trascorrere in una sua residenza i mesi della gravidanza (a questo si riferisce il contare i mesi), dal momento che in questo contesto, come ha osservato H.G. Güterbock, RlA, *s. v.* Kumarbi, una sua visita ad Enlil appare improbabile. Si deve però ricordare che la sede di Kumarbi è l'antica città hurrita di Urkiš.

B. KUB XXXIII 103 Ro II; C. KUB XXXIII 116 Ro II. – VII episodio: KUB XXXIII 110 Ro II. – VIII episodio: A. KUB XXXIII 112 Ro II - Vo III; B. KUB XII 65 + *KBo XXVI 71; C. KUB XXXIII 116 Vo III; D. *KBo XXVI 72 Ro II; E. *KBo XXVI 73. – IX episodio: A. KUB XXXIII 88 Vo; B. IBoT II 135 Ro I. – X episodio: A. KUB XXXIII 86 Ro II; B. KUB XXXVI 56 Vo III. – XI episodio: KUB XXXIII 85 Ro. – XII episodio: KUB XXXIII 83 + Bo 69/202 + 69/202 II. – XIII episodio: KUB XXXIII 86 + VIII 66 Vo III. – XIV episodio: A. KUB XXXIII 84 + Bo 6404 + KBo XIX 109 + 190a Vo IV; B. KBo XIX Ro. – Altri frammenti: KUB XXXIII 109 + 94 + 1549/u VQ IV; KUB XXXVI 56 Ro II; KUB XXXXVI 57 Ro (?) II; Vo (?) III; KUB XXXVI 58; KBo XIX 110; KBo XIX 112; Bo 69/207; Bo 69/974 col. sin.; Bo 69/849; Bo 1941.

2. Bibliografia essenziale. *a*) Trascrizioni: J. Friedrich, Ar. Or. 17 (1949) 230-252; E. Laroche, RHA 82 (1968) ss.; J. Siegelová, StBoT 14 (1971) 38-71. – *b*) Traduzioni: J. Friedrich, *op. cit.*, 242-245; J. Siegelová, *op. cit.*, 38-71. – *c*) Commenti: J. Friedrich, *op. cit.*; B. De Vries, *The Style of Hittite Epic and Mythology*, Ann Arbor 1967 (diss.), 49-51; passim; H.G. Güterbock in W. Röllig (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden 1978, 240 ss.

Il mito di Hedammu, un drago che vive nell'acqua, dotato di una straordinaria voracità e capacità di distruzione, è giunto a noi in numerose copie, almeno sei, purtroppo tutte molto frammentarie. È quindi impossibile ricostruire una narrazione continua, tuttavia la serie di episodi che ci rimangono forniscono un'idea abbastanza chiara di questo mito.

Seguendo la disposizione degli episodi che ne ha dato la Siegelová, *op. cit.*, riteniamo utile riassumere brevemente il contenuto del mito, anche se la lacunosità dei testi non consente di affermare con sicurezza che la vicenda si svolgesse in questo ordine.[1]

Non si conosce l'inizio del racconto,[1a] ma fra i frammenti rimasti

1. La successione degli episodi è differente da quella data dalla Siegelová poiché non sono stati tradotti alcuni testi troppo frammentari. Questi testi tuttavia sono stati indicati come appartenenti al mito di Hedammu, ma non sono ascritti a nessun episodio particolare.

1a. Secondo H.G. Güterbock, KBo XXVI, Inhaltsübersicht p. VI, all'inizio si colloca il frammento KBo XXVI 79 in cui, dopo una parte iniziale lacunosa, si descrive un colloquio fra Kumarbi e il dio della tempesta di Kummiya. Il dio della tempesta chiede a Kumarbi dove è stato ed egli risponde che viene dalla montagna Huršana ed ha fatto crescere un serpente. Secondo la Siegelová, *op. cit.*, 82 il nome della montagna deriva dall'appellativo accadico *ḫuršanu* «montagna», ossia il monte per eccellenza. Güterbock traduce infatti «la montagna *Mons*». Si tratta forse del monte Hazzi? o della stessa roccia madre di Ullikummi? Se così fosse, molto più complesso potrebbe essere il rapporto fra i due miti.

viene collocato per primo quello che contiene l'episodio del dialogo fra il dio Kumarbi e il Mare, che si svolge nella dimora di Kumarbi; durante questo colloquio viene stabilito che di lì a sette giorni Kumarbi si recherà a casa del Mare e che quest'ultimo gli consegnerà sua figlia Šertapšuruhi, della quale si esalta la bellezza descrivendone le misure del corpo e il candore delle membra. Durante la notte il Mare è riaccompagnato alla sua casa al suono di tamburi e crotali.

Proprio da questo episodio si è dedotto che Hedammu sia figlio di Kumarbi e della figlia del Mare.

Nel secondo episodio Hedammu sembra già essere nato ed è assistito da qualcuno che lo lava con olio e acqua e lo nutre con quantità smisurate di cibo (buoi, cavalli, capretti, agnelli, salamandre, rane). Nella parte iniziale di questo frammento sono menzionate le città di Kummiya[2] e Duddul[3] e sembra che qualcuno si trovi a mezza strada fra queste due città.

Il terzo episodio è molto lacunoso; forse Hedammu, paragonato ad una macina, distrugge alcuni paesi. Si parla ancora della sua straordinaria voracità.

Nel quarto episodio, dopo alcune righe di significato non chiaro, compaiono il Cielo e la Terra, il dio Enlil e l'umanità. *IŠTAR* si reca al mare e vede le città vuote, certo per colpa di Hedammu, poi scorge lo stesso Hedammu e ne ha paura.

Nel quinto episodio una divinità di cui non conosciamo il nome dà ordini per accogliere la dea *IŠTAR* che sta arrivando; tuttavia la dea, evidentemente ancora impaurita, non si siede né beve. La divinità ospite le chiede il motivo di questo rifiuto, ma a questo punto il testo diventa frammentario e sembra solo di capire che la divinità, informata della nascita di Hedammu, piange.

Il sesto episodio, quando il testo diventa comprensibile, presenta un'assemblea degli dei. Un dio, di cui ignoriamo il nome, si chiede perché distruggere l'umanità, dal momento che, in tal caso, gli dei non verrebbero più nutriti, anzi sarebbero addirittura costretti a lavorare. Inizia poi a parlare il dio Ea che, rivolgendosi a Kumarbi, gli domanda il motivo per cui vuole distruggere il genere umano, se per

2. Nome di una città della Mesopotamia settentrionale, nota come dimora del dio della tempesta (cfr. anche il *Mito di Ullikummi*). La città è citata come luogo di abitazione del dio della tempesta anche nel racconto di Appu; è attestata anche in testi hurrici, fra i quali un frammento del mito di Gilgameš, e in rituali ittiti. V. H. Otten, RIA, *s. v.* e la bibliografia ivi citata.

3. Questa città di cui non conosciamo la localizzazione compare anche nel testo KUB XXXIII 112 + 114 + KUB XXXVI 2 III 20-21, appartenente al mito della regalità di KAL, in cui si dice che «Ea andò ad Abšuwa mentre Kumarbi andò a Duddul».

caso gli uomini non si siano resi colpevoli di omissione di atti sacrificali nei suoi confronti.

Il settimo episodio vede Kumarbi che riflette sulle parole pronunciate da Ea a difesa dell'umanità. Nel suo discorso accenna ad un ribelle che lui stesso ha suscitato contro il dio della tempesta. La riga 18′ suggerisce che si tratti di Hedammu, poiché si parla di qualcuno che «divora».

Nell'ottavo episodio si narra di un altro incontro fra il Mare e Kumarbi, preparato dal vizir di quest'ultimo Mukišanu, che di nascosto, per vie sotterranee, si è recato dal Mare per non essere visto dagli avversari. Giunto dal Mare, Mukišanu ha riferito il messaggio di Kumarbi, invitandolo a venire in fretta, di nascosto, perché si tratta di motivo urgente. Il Mare ubbidisce e si reca da Kumarbi che gli offre una sedia e gli fa apparecchiare un tavolo, quindi i due dei mangiano e bevono. Infine Kumarbi si rivolge di nuovo al suo vizir, ma purtroppo manca il contenuto del discorso.

Nel nono episodio le prime righe frammentarie contengono probabilmente il discorso di una divinità di cui ignoriamo il nome sui preparativi contro Hedammu, i quali, se avranno successo, renderanno innocuo il drago, in caso contrario il dio si addosserà la colpa del fallimento. A questo punto *IŠTAR* si reca nel bagno, dove si lava, si unge e si adorna e «tutti gli incanti le corrono dietro come cagnolini». La dea si rivolge poi alle ierodule Ninatta e Kulitta perché vadano sulla riva del mare a suonare i crotali, affinché Hedammu sia attirato dalla musica.

Il decimo episodio, dopo un inizio frammentario, contiene la scena della seduzione di Hedammu da parte di *IŠTAR* che si mostra nuda.

L'undicesimo e il dodicesimo episodio sono estremamente frammentari; in uno Hedammu parla di sé e di sua madre Šertapšuruhi, nell'altro pensa di divorare *IŠTAR*. Proprio la menzione di Šertapšuruhi come madre di Hedammu ha permesso di collocare all'inizio del mito, come abbiamo visto, l'episodio del dialogo fra Kumarbi e il Mare.

Il tredicesimo episodio contiene il racconto di un altro tentativo di seduzione da parte di *IŠTAR* la quale, alla domanda di Hedammu su chi essa sia in realtà, risponde di essere una fanciulla adirata e intanto lo eccita con le sue parole.

Nel quattordicesimo episodio *IŠTAR* versa nell'acqua in cui Hedammu vive alcune sostanze soporifere cosicché il mostro diventa inerte, «sonnacchioso come un bue o un asino». La dea allora lo invita ad alzarsi e, mostrandoglisi nuda, lo seduce. Il testo prosegue in modo frammentario; vediamo che Hedammu abbandona il suo trono, si rivolge ad *IŠTAR* e le chiede di andare da lui nel mare.

Il mito è particolarmente interessante, sia sul piano del contenuto che sul piano formale, tuttavia è poco conosciuto.[4]

La definizione del protagonista come «drago» deriva dal fatto che il nome reca il determinativo sumerico MUŠ che designa propriamente il serpente e che Hedammu, in grado di ingurgitare spropositate quantità di cibo, deve di conseguenza avere delle grandi dimensioni.

Il problema principale è costituito dal rapporto fra questo mito e quello di Ullikummi, poiché è indubbio che esistono fra le due composizioni forti legami. Infatti vi sono alcuni motivi comuni, come l'alleanza del dio Kumarbi con il Mare, la parziale concordanza del pantheon presente nei due miti,[5] la funzione della dea *IŠTAR* che con le sue grazie deve ammaliare, in entrambi i poemi, i mostri (Hedammu e il mostro di pietra Ullikummi), il motivo dell'eccitamento sessuale, e soprattutto è lo stesso il tema centrale di entrambi i miti, cioè la creazione da parte di Kumarbi di un ribelle, un nemico, contro il dio della tempesta.[6]

Proprio per queste rassomiglianze con il mito di Ullikummi, H. G. Güterbock[7] propone di integrare il colophon contenuto in KUB XXXIII 109 + IV come [Canto di He]dammu.

La Siegelová, a cui dobbiamo l'edizione più completa di questo testo, ha esaminato il problema del rapporto fra i due miti; se si tratti di due versioni di tematica simile, forse una più antica e l'altra più recente, o se invece appartengano entrambe al grande ciclo di Kumarbi. Ovviamente la studiosa non può rispondere con sicurezza a causa della estrema frammentarietà di entrambi i miti, tuttavia ritiene che, in base all'episodio della seduzione da parte di *IŠTAR* del drago Hedammu, questo poema debba precedere quello di Ullikummi, perché nel primo caso il tentativo riesce, mentre nel secon-

4. Non vi è alcun cenno al mito di Hedammu in opere come quelle di M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster*, Leiden 1973 o J. Day, *God's Conflit with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985. Il mito è poco trattato anche dal De Vries, *op. cit.*

5. Kumarbi, Ea, *IŠTAR*, Enlil; nel mito di Hedammu compaiono anche il dio Luna e gli dei della terra (KUB XXXIII 122 Ro II 2'-8') che invece non sono presenti in quello di Ullikummi, ma non si può escludere che fossero menzionati nelle parti mancanti.

6. Si deve notare che sia Hedammu che Ullikummi sono definiti con lo stesso termine ittita, inteso appunto dal Güterbock, JCS (1951) 147 come ribelle. È giusto tuttavia notare che il fatto che Hedammu debba opporsi al dio della tempesta è una supposizione derivante proprio da un'analogia con il mito di Ullikummi perché in nessun frammento rimasto si fa esplicito riferimento a ciò.

7. W. Röllig (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden 1978, 237.

do caso il mostro di pietra, sordo e cieco, è insensibile alle grazie della dea.

Questa ipotesi può apparire verosimile, tuttavia si deve notare che noi non conosciamo la conclusione del mito e quanto rimane dell'episodio sopra citato, a mio avviso, lascia aperto il problema. Infatti il tentativo di seduzione della dea riesce e pare concludersi con un atto sessuale che rende gravida *IŠTAR* di serpenti, se è giusta l'integrazione M[UŠ$^{bu\,a}$ (KUB XXXIII 84 + Vo IV 16). Le ultime righe frammentarie che sono rimaste non ci mostrano Hedammu sconfitto, come ci aspetteremmo, ma un colloquio con la dea alla quale chiede di andare con lui nel mare.

Quindi, allo stato attuale delle nostre conoscenze, possiamo solo dire che il mito di Hedammu fa parte di quel grande ciclo, scritto in ittita, la cui figura centrale è Kumarbi, padre degli dei, e che allo stesso ciclo appartiene anche il mito di Ullikummi.

Proprio per queste somiglianze con il mito di Ullikummi, tradizionalmente il racconto di Hedammu viene considerato parte della mitologia di origine straniera, e più precisamente hurrita. Tuttavia va sottolineato che non esistono frammenti hurriti di questo testo[8] e che la stessa figura del drago ha caratteristiche particolari, in primo luogo la sua straordinaria voracità, che non può essere collegata ad altre figure mostruose analoghe della letteratura del Vicino Oriente, ma lo rende simile ad un altro drago anatolico, Illuyanka, che sarà fatto prigioniero per la sua ingordigia (anche se in quel caso si tratta più di bevande che di cibo).

In realtà si tratta di episodi di un grande ciclo teogonico, in cui si sono fusi e stratificati motivi di diversa origine, hurrita, mesopotamica, anatolica.

Un indizio della molteplicità delle versioni del cosidetto ciclo di Kumarbi e della *contaminatio* dei diversi motivi mitici, può essere offerto dall'analisi del frammento KBo XXVI 80 attribuito dalla Siegelová[9] e da Güterbock[10] al mito di Hedammu; infatti il riferimento in esso contenuto ad una visita di Kumarbi al Mare, con l'intervento anche di un messaggero può far pensare al mito di Hedammu (v. il primo episodio). Il testo però contiene anche il motivo del figlio posto sulle ginocchia di Kumarbi, come è testimoniato nel mito di Ullikummi.

La Siegelová[11] ritiene che questo frammento possa contenere la descrizione della nascita di Hedammu, evidentemente per analogia

8. V. M. Salvini, SMEA 18 (1977) 90.

9. *Op. cit.*, 81. L'attribuzione non è però considerata sicura.

10. KBo XXVI, Inaltsübersicht p. VI.

11. *Loc. cit.*

con quella di Ullikummi, tuttavia si deve ricordare, che il motivo della visita di Kumarbi al Mare non è sufficiente a permettere l'attribuzione di questo testo, perché non è affatto esclusivo del mito di Hedammu, ma è presente anche nel mito di Ullikummi. Inoltre il frammento fa riferimento ad una «corona» di cui non vi è traccia nei due miti, almeno nei testi a noi pervenuti.

Particolarmente interessante è il frammento KBo XXVI 82, dalla Siegelová attribuito al mito di Hedammu. Nella parte iniziale qualcuno, il cui nome è in lacuna,[12] si rivolge a Mukišanu con l'usuale formula «presta attenzione alle parole che ti dirò». Nel discorso che segue dopo una lacuna si nominano sessanta giovani uomini della città di Duddul ai quali vengono date delle armi «con un serpente»[13] e sessanta ragazze, sempre della città di Duddul, con brocche di lapislazzuli piene di vino. Sembra quindi di capire che chi parla dà istruzioni perché si svolga una cerimonia rituale a cui partecipano due gruppi, numericamente uguali, di giovani, maschi e femmine, gli uni con armi decorate con la raffigurazione di un serpente (forse allusione allo stesso Hedammu), le altre con vasi preziosi. Nelle righe successive, estremamente mutile, sembra che i due gruppi di giovani debbano fare «qualcosa» (purtroppo il verbo è in lacuna) e viene menzionato anche il mare. Se fosse giusta questa interpretazione si avrebbe un indizio che anche il mito in questione, lungi dall'essere opera di sola «letteratura» era connesso ad una cerimonia culturale, forse legata alla città di Duddul.

Infine, un altro problema che è stato affrontato dalla Siegelová è costituito dai rapporti fra il mito di Hedammu e la più tarda tradizione greca.[14]

All'interno della problematica posta dal Güterbock[15] da un lato sul collegamento fra il mito di Ullikummi e la tradizione greca su Tifeo, ma dall'altro sulla obbiettiva differenza fra la morfologia dei due protagonisti, uno mostro dalle teste serpentiformi, l'altro cieco e sordo gigante di pietra, la Siegelová pensa che proprio la figura di Hedammu possa costituire il modello intermedio verso la raffigurazione greca.

L'osservazione è senz'altro giusta ed è un fatto indiscutibile che la mitologia del Vicino Oriente e quella ittita in particolare possano avere influenzato la mitologia greca, ma poiché siamo ben lontani dal conoscere con sufficiente chiarezza i modi, i tempi e i luoghi in

12. La Siegelová, *op. cit.*, 72 integra il nome di Kumarbi.

13. Nel testo ittita si legge *IŠ-TU* $^{mu^{s}}$[. Si potrebbe quindi integrare sia il nome di Hedammu sia il termine ittita *illuyankas*.

14. *Op. cit.*, 88.

15. Kumarbi, *op. cit.*, 100.

cui è avvenuta questa trasmissione, in questa sede si è preferito evitare un semplice elenco di motivi comuni, di presunte analogie con la tradizione greca, estremamente più complessa di quanto non appaia da certi meccanici accostamenti.[16]

I episodio

(B I 8′) E in mano al Mare si pose un rhyton. Il gra[nde Mare cominciò a parla]re a Kumarbi: «[...] o Kumarbi, padre degli dei, il fatto (è) vero! Vieni [da me] nel settimo giorno, nella mia casa e ti darò lei, [Še]rtapšuruhi, mia figlia, (che misura) [...] di lunghezza (13′) (e) un miglio di larghezza e lei, Šertapšuruhi, come latte dolce [...]».

Quando Kumarbi udì [ciò] si rallegrò dentro di sé. Venne la notte [...] e si scortò il grande Mare fuori dalla casa di Kumarbi con [...], con il tamburo, con i crotali[1] di bronzo e con i rhyta di bronzo (18′) e lo si riportò nella sua casa.

Egli si sedette su [...] comoda sedia e il Mare aspettò [Kumarb]i (fino) al settimo giorno.

Kumarbi [cominciò] a rivolgere [la parola] al suo vizir: «Mukišan[u, mio vizir, la paro]la che ti dirò [...].

II episodio

L'inizio è frammentario, vi sono menzionate le città di Kummiya[2] e di Duddul.[3] Hedammu sembra essere già nato ed è assistito da qualcuno che lo lava con olio e acqua.

(9′) [... lo proteggono] come un melo di fr[onte] al freddo [...] gli [da]nno da mang[iare] duemila buoi e [cavalli], e i ca-

16. Si veda ad esempio la trattazione di V. Vian, *Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales*, in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, che ha il merito di esaminare le molteplici e spesso contrastanti fonti greche su questo mito, anche se non in modo puntuale. Sul mito di Tifeo e sulle sue origini orientali si veda anche C. Bonnet, *Studia Phoenicia* v (Proceedings of the Conference held in Leuven from the 14th the 16th of November 1985), Leuven 1987, 101-143.

1. Per l'interpretazione dei termini ittiti *arkammi* e *galgalturi* rispettivamente come «tamburo» e «crotali» v. A.M. Polvani, OA 27 (1988) 211-219.

2. V. n. 2 dell'introduzione di questo mito.

3. V. n. 3 dell'introduzione di questo mito.

pretti e gli agnelli che (gli) [dan]no (sono) innumerevoli.[... Bu]oi e cavalli divora a migliaia, [...] salamandre [catti]ve, rane [...].

Il testo continua in modo frammentario alludendo alla voracità di Hedammu che divora cani e pesci a migliaia e li inghiotte come se fossero miele.

III e IV episodio

Data la frammentarietà dei testi, si veda il riassunto nell'introduzione.

V episodio

(A Vo? 2') [... vie]ne *IŠTAR*,[4] [la regina di] Ni[nive. Si ponga per lei una sedia per sedersi], [si prepari] per lei un tavolo per [man]giare!».

[Mentre dicevano così] arrivò da loro *IŠTAR* e [appena] essa [entrò] si pose per lei una sedia per sedersi, ma essa non si sedette; (6') le si preparò [un tavolo per mangiare], ma essa non si avvicinò, [per lei si porse una coppa], ma lei non vi po[se] il labbro, [la regina di] Ni[nive], la divinità [...] incominciò a [di]re: «Perché non man[gi? Perché] non bevi, mia signora? [...]».

Il testo continua in modo frammentario e sembra che la divinità ospite di *IŠTAR*, di cui non conosciamo il nome, pianga, evidentemente preoccupata per la nascita di Hedammu, definito un ribelle.

VI episodio

(A III 8') [Ea],[5] il re della saggezza parlò fra gli dei [...]. La di-

4. La dea di origine mesopotamica *IŠTAR* è attestata in Anatolia fin dai tempi delle colonie assire in Cappadocia e corrisponde alla dea hurrita Šauška. Il suo nome compare nelle liste dei trattati di Šuppiluliuma I e negli annali dello stesso sovrano, scritti dal successore Muršili II. Proprio quest'ultimo sovrano promosse il culto di questa dea, specialmente della *IŠTAR* della città di Šamuha, finché Hattušili III ne fece la propria divinità tutelare. Come la dea accadica, *IŠTAR* è la dea dell'amore e della guerra, ha due ierodule Ninatta e Kulitta. La dea riveste un ruolo di primo piano nei testi mitologici e, oltre che nel mito di Hedammu, è presente in quelli di Ullikummi, della montagna Pišaiša e nella redazione ittita del mito di Gilgameš e nella storia di Appu.

5. Divinità delle acque dolci e della saggezza, corrispondente al sumerico Enki.

vinità [...] cominciò a [par]lare: «Perché distruggete [gli uomin]i? Non danno (forse) sacrifici agli dei o non bruciano per loro legno di cedro? Distruggereste l'umanità e (gli uomini) non festeggerebbero più gli dei e nessuno vi offrirebbe più [pan]e e bevande. (13') Allora accadrà che il dio della tempesta, il potente re di Kummiya, prenderà egli stesso l'aratro e accadrà che *IŠTAR* e Hebat[6] macineranno esse stesse (con) la macina».

[Ea], re della saggezza, incominciò a dire a Kumarbi: «Perché proprio tu, Kumarbi, cerchi di fare in modo che l'umanità sia in cattive condizioni? [L'umani]tà non pone (a disposizione) il granaio e non si liba subito a te, Kumarbi? (18') E nel tempio non si liba in letizia subito a te, padre degli dei? Non si liba al dio della tempesta, baluardo dell'umanità, e [non si pronuncia il nome] (di) me, Ea, il re?».

Seguono due righe mutile.

VII episodio

Vedi il riassunto nella parte introduttiva.

VIII episodio

(A II 2') «[..., sotto il fiume], sotto la terra, [percorri la strada e il dio Luna], il dio Sole e [gli dei] della terra [non ti vedranno] e (andando) sotto il fiume e sotto la terra salì da Kumarbi».

[Mukišanu] udì [le paro]le ad egli (6') [subito si alzò] e percorse la strada sotto il fiume e sotto la terra; il dio Luna, il dio Sole e gli dei della terra non lo vi[dero] ed egli andò giù al mare.

(B III 10') Mukišanu cominciò a riferire la parola di Kumarbi al Mare: «Vieni, ti chiama Kumarbi, il padre degli dei, il motivo per cui ti chiama è un motivo urgente. Vieni subito, ma vieni sotto il fiume e sotto la terra e (così) il dio Luna, il dio Sole e gli dei della terra non ti vedranno!».

Quando il grande Mare ebbe udito il motivo, (15') si alzò su-

Appartiene al più antico pantheon sumerico-accadico ed è una divinità creatrice, signore dell'*APSÛ*, cioè delle acque dolci poste sotto terra. Nel mito di Ullikummi Ea è il signore della città di Apzuwa, evidentemente un teonimo derivato dall'accadico *apsu*. Cfr. E. von Schuler, WdM, 162.

6. V. n. 22 del testo del mito di Ullikummi.

bito e [percorse] la strada sotto il fiume e la terra. Egli coprì il percorso in un sol balzo ed egli salì da Kumarbi, da sotto il *šarhula*,[7] dalla terra, presso il [suo] sedile. Si pose per lui, il Mare, una sedia per sedere e il grande [Mare] si sedette sulla sua sedia; si pone per lui un tavolo apparecchiato per mangiare e il coppiere gli dà da bere vino dolce. (20′) Kumarbi, il padre degli dei e il grande Mar[e sied]ono, mangiano e bevono.

Kumarbi prese a dire il fatto al [suo viz]ir: «Mukišanu, mio vizir, volgi il tuo orecchio alle parole che ti dirò! Chiudi il battente [...] abbassa i chiavistelli [...]».

IX episodio

(A Vo 7′) [Appena la divinità ...] finì di [parla]re, essa [andò] via [...] [*IŠTAR*] entrò nell'edificio del lavacro [...], entrò a [lav]arsi e si lavò [...], [si deter]se e si unse con olio fine; si adornò e (tutti) gli incanti[8] le corsero dietro come cagnolini.

(12′) [*IŠTAR*] incominciò a parlare [a Ninatta e K]ulitta [...]: «Prendete i crotali e sulla riva del mare andate [...] e da sinistra suonate i crotali [...], ed egli ode in qualche modo il richiamo [...] ...

X episodio

L'inizio è frammentario, si parla di «acque profonde» e della paura di *IŠTAR* «che tremò».

(A II 8′) Dall'onda (Hedammu) [sollevò] la testa [...] e vide *IŠTAR* e *IŠTAR* rivelò le sue membra nude di fronte a Hedammu.

Hedammu [incominciò a di]re a *IŠTAR* (queste) parole: «Che divinità (sei) tu? Non [...], perché hai paura? Ora al mare [...].

7. Per questo termine v. H. Otten, IM 19/20 (1969-71) 85-91 il quale ritiene che possa indicare qualche parte di una costruzione.

8. Il termine ittita *aššiyatar* designa «l'amore, la grazia» (v. HW², 404 e J. Puhvel, HED, 190); nel XIV episodio (KUB XXXIII 84 + Vo IV 6′-8′) invece sembra essere una sostanza materiale poiché viene sciolta nell'acqua. Evidentemente in questo caso il termine è usato metaforicamente.

XI e XII episodio

Vedi i riassunti nell'introduzione.

XIII episodio

(III 2') Hedammu [cominciò a parla]re ad *IŠTAR*: «Che donna (sei) tu?». *IŠTAR* cominciò a rispondere a Hed[ammu]: «Io sono una fanciulla adirata e mi (invade) l'ira come il fogliame (invade) le montagne».

(Mentre) dice ciò *IŠTAR* si chi[na ...], davanti a Hedammu e lo eccita con la parola [...].

XIV episodio

(A IV 5') ... Quando IŠTAR, la regina di Ninive, fu d'accordo, versò *aššiatar*,[9] *šahi*,[10] [*parnul*]*li*[11] nelle forti acque e appena Hedammu inghiottì una sola [goc]cia di birra, (*IŠTAR*) prese al forte Hedammu il suo animo, i [dolci] sonni ed egli, sonnacchioso come un bue (e) un asino [...] non distinse (più) niente e divorò rane e salamandre.

(11') [*IŠTAR*] cominciò a parlare [a Hedammu]: «T[orna] su! e dalle impetuose [acqu]e, con forza vieni nel mezzo! novantamila [...]».

[...] sul posto tira dalla terra, *IŠTAR* presenta [davanti a Hedammu le nude membra], Hedammu [...] la virilità balza fuori e la virilità [...] (16') [di serpen]ti[?] la ingravida [...].

Il testo prosegue in modo molto frammentario e di difficile interpretazione; alla riga 24' Hedammu lascia il suo trono e sale dal mare, parla ad *IŠTAR* e le chiede di andare con lui nel mare. La risposta della dea è completamente perduta.

## 3. *Canto di Ullikummi*

1. Testo: CTH 345. – 1ª tavoletta: A. 1. KUB XVII 7 + KUB XXXIII 93 + 95 *KBo XXVI 58; 2. *KBo XXVI 60 = A. 1. III 11-17; B.

9. V. n. 8.

10. V. n. 10 al mito di Telipinu.

11. Probabilmente si tratta di una sostanza vegetale o di un tipo di legno.

KUB XXXIII 98 + KUB XXXVI 8; C. 1. KUB XXXIII 102 + 104 + KUB XXXVI 9; 2. *KBo XXVI 61 = C. 1. III 4 ss.; D. KUB XXXIII 92 + KUB XXXVI 10 + *KBo XXVI 59; E. *KBo XXVI 11 – 2ª tavoletta: B. KUB XXXIII 87 + 113 + KUB XXXVI 12 + 14 + *KBo XXVI 62 + 63 + 64; $B_2$. KUB XXXVI 13; D. KUB XXXIII 92 IV. – 3ª tavoletta: A. 1. KUB XXXIII 106 + KBo *KBo XXVI 65; 2. *KBo XXVI 67 = A. 1. III 51 ss.; 3. *KBo XXVI 68 = A. 1. IV 21-23; E. KUB XXXVI 15; $E_2$ KUB XXXIII 101; F. KUB XXXIII 107 + KUB XXXVI 17; G. *KBo XXVI 66.

2. Bibliografia essenziale. *a*) Trascrizioni: H.G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos*, Zürich - New York, 1946, *7-*32; H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi: Neue Fragmente*, Berlin 1950, 13-29; H.G. Güterbock, *The Song of Ullikummi, Revised Text of Hittite Version of a Hurrian Myth*: JCS 5 (1951) 146-61; 6 (1952) 8-33. – *b*) Traduzioni: H.G. Güterbock, *Kumarbi* (cit.), 13-28; Idem, in JCS 5 (1951) 146-161 (cit.); 6 (1952) 8-33 (cit.); Idem, in W. Röllig (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden 1978, 237-240; Idem, in S.N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World*, New York 1961, 164-171; H. Otten, *Mythen* (cit.), 13-29; A. Goetze, ANET³, 121-125; C. Kühne, in W. Beyerlin (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 1975, 174-175 (parziale); L.J. Rost, *Das Lied von Ullikummi. Dichtung von Hethiter*, Leipzig 1977, 43-58; M. Vieyra, in Aa.Vv., *Die Schöpfungsmythen*, Darmstadt 1980, 163-171. – *c*) Commenti: H.G. Güterbock, *Kumarbi* (cit.), 44-81, *passim*; Idem, in JCS 5 (cit.), 135-145; 6 (cit.), 34-42; Id., in Röllig (cit.), 237-241, *passim*; Id., in Kramer, (cit.), 164-171; B. De Vries, *The Style of Hittite Epic and Mythology*, Ann Arbor 1967 (diss.), 31-37, 52-147 (*passim*), 168-178 (*passim*); H. Otten, *Mythen*, (cit.), 24-34; L.J. Rost, *loc. cit.*, *passim*; M. Vieyra, *op. cit.*, 150-155; V. Haas, *Vorgeitmythen und Götterberge in altorientalischer und griechischer Überlieferung*, Konstanz 1983, *passim*; O.R. Gurney, *Gli Ittiti*, Firenze ³1962, 244-249; H.A. Hoffner, in H. Goedicke and J.J.M. Roberts (edd.), *Unity and Diversity*, Baltimore 1975, 138-139; E. von Schuler, 204-206. Rapporti con il mondo greco: R.D. Barnett, *The Epic of Kumarbi and the Theogony of Hesiod*: JHS 45 (1945) 100 ss.; H.G. Güterbock, *The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod*: AJA 52 (1948) 123-134; H. Otten, *Vorderasiatische Mythen als Vorläufer griechischen Mythenbildung*, FuF 1949, 145 ss.; A. Lesky, *Hethitische Texte und griechischer Mythos*: Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 9 (1850) 137 ss.; A. Lesky, *Griechischer Mythos und Vorderer Orient*: Saeculum 6 (1955) 35-52; A. Heubeck, *Mythologische Vorstellung des Alten Orient in archaischen Griechentum*: Gymnasium 62 (1955) 512 ss.; F. Vian, *Le mythe de Typhée et le problème de ses*

*origines orientales*, in *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris 1960, 27-37.

Il mito di Ullikummi si svolge al tempo in cui il dio della tempesta Tešub è diventato re del cielo e narra il tentativo compiuto dal dio Kumarbi di detronizzarlo.

Il testo, giunto a noi in varie copie, tutte purtroppo frammentarie, è stato ricostruito e studiato da H.G. Güterbock.[1]

Il mito si apre con un proemio in cui lo scriba annuncia che canterà del dio Kumarbi, padre di tutti gli dei. Infatti Kumarbi un brutto giorno concepisce il piano di creare un antagonista, un ribelle contro il dio della tempesta. Lascia la sua città, Urkiš,[2] e trovata una roccia di grandi dimensioni, preso dal desiderio, si unisce a lei, ingravidandola.

Dopo una lacuna segue un paragrafo in cui il Mare invita a banchetto Kumarbi e appare chiaro che il Mare è dalla parte di Kumarbi, insieme al suo vizir Mukišanu.

La roccia partorisce un bambino che le dee del fato e le dee madri sollevano e depongono sulle ginocchia di Kumarbi, il quale con questo atto lo riconosce come figlio.[3] Il dio accarezza il bambino e gli da' il nome di Ullikummi, e gli assegna il compito di distruggere il dio della tempesta Tešub, la sua città Kummiya,[4] suo fratello Tašmišu e tutti gli dei, ossia quelli schierati con Tešub che dovranno essere dispersi «come uccelli e spezzati come piatti vuoti».[5]

Quindi Kumarbi, preoccupato che Ullikummi, finché è piccolo, non sia visto dal dio Sole o dal dio Luna e che non venga ucciso dal dio della tempesta o da *IŠTAR*, dà ordine al suo vizir Impaluri di andare a chiamare le divinità Irširra, le quali dovranno prendere in custodia il bambino e nasconderlo, sulla «nera terra», ponendolo sulla spalla destra del gigante Upelluri. Le divinità Irširra però, prima di eseguire il compito, mettono il bambino sulle ginocchia di Enlil,[6] che si meraviglia constatando che è fatto di pietra, di diorite,

1. *Op. cit.*, in bibliografia.

2. Città del dio Kumarbi, nota da fonti epigrafiche, ma non ancora identificata con certezza. La sua ubicazione è stata cercata nel Tigri orientale, nella zona del Kabur e ultimamente nella zona della frontiera turco-siriana a Tell Amuda. Cfr. W.G. Wilhelm, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*, Darmstadt 1982, 12 ss. Cfr. anche n. 51 dell'introduzione.

3. Su questo *topos* relativo alla nascita nei testi ittiti v. H. Hoffner JNES 27 (1968) 198 ss. e G. Beckman, StBoT 29 (1983) ss.

4. V. n. 1 al testo del mito di Hedammu.

5. KUB XVII 7 + III 24'-25'.

6. Enlil è la principale divinità del pantheon sumerico e appartiene alla antica ge-

e pensa che sia il frutto del malvagio disegno di Kumarbi contro il dio della tempesta.

Il bambino cresce sulla spalla di Upelluri in modo spropositato, immerso nel mare che gli arriva all'altezza della cintura mentre con la testa raggiunge il cielo. Il dio Sole a questo punto scorge il mostro di pietra e subito si reca dal dio della tempesta per portagli la brutta notizia. Invitato ad un banchetto, il dio Sole dapprima rifiuta e, solo dopo aver dato l'annuncio dell'esistenza di Ullikummi, accetta il cibo e le bevande.

Dopo la partenza del dio Sole, il dio della tempesta e il dio Tašmišu, suo fratello, presisi per mano, escono dal tempio e vengono raggiunti dalla loro sorella *IŠTAR*; insieme si recano sul monte Hazzi da dove possono scorgere il terribile mostro di pietra. Piangendo, Tešub si chiede chi mai potrà resistere alla violenza e alla forza di Ullikummi e anche *IŠTAR* insiste sulla potenza di questo, pur sottolineandone l'ottusità («non conosce neppure la più piccola cosa»).[7]

La dea decide infine di ricorrere alle arti femminili per sconfiggere Ullikummi e per attuare il suo piano si adorna di gioielli, prende gli strumenti musicali e va sulla riva del mare a cantare; ma una grande onda si solleva e le fa notare come ogni sforzo sia inutile dal momento che il mostro è cieco e sordo, insensibile alle lusinghe. La esorta invece a cercare il fratello prima che sia troppo tardi. A queste parole *IŠTAR* interrompe il canto, getta via gli strumenti musicali e se ne va piangendo.

Dopo una lacuna vediamo che qualcuno ordina a Tašmišu di prepararsi alla battaglia, di allestire il suo carro, tiraro dai tori Šerri e Tella e di suscitare le piogge e i venti.

Segue una parte frammentaria in cui si narra l'inizio di una battaglia fra settanta dei, guidati dal dio della guerra Aštabi, e Ullikummi, durante la quale il mostro di pietra ha il sopravvento e raggiunge la città di Kummiya. Hebat, moglie di Tešub, impaurita, non avendo notizie del marito e del fratello, manda la sua serva Takiti a cercarli. Takiti esegue l'ordine e torna da Hebat, ma il testo è rotto e non conosciamo il contenuto del suo racconto.

Quando il testo riprende troviamo Tašmišu che appare alla sorella sulle alte torri e le annuncia la sconfitta. A queste parole Hebat, sarebbe caduta, se le donne del seguito non l'avessero sorretta; Tašmišu, sceso dalle torri, si reca dal dio della tempesta e gli rivolge un discorso in cui, pur nella sua oscurità e incompletezza, sembra di ca-

nerazione degli dei. Talvolta Enlil viene considerato come equivalente a Kunîarbi, ma evidentemente nel mito di Ullikummi è da considerarsi come una divinità distinta.

7. KUB XXXVI 12 'II 11'-12'.

pire che è in gioco la regalità celeste («Su nel cielo non ci sarà un re!»).[8]

Tašmišu a questo punto suggerisce a Tešub di rivolgersi ad Ea, dio della saggezza, per aiuto; dopo una lacuna molto grande il testo prosegue con un colloquio fra Ea ed Enlil, il cui quest'ultimo pare non essere a conoscenza del mostro creato da Kumarbi; quindi Ea si reca dal gigante Upelluri che ignora di avere un mostro di pietra sulla spalla destra e ricorda che anche quando fu creato il cielo e la terra sopra di lui, egli non ne sapeva nulla e così pure era all'oscuro di tutto quando separarono il cielo dalla terra con un coltello.

Ea decide di rivolgersi agli «antichi dei», gli dei primigenii, affinché riaprano i magazzini e portino fuori l'antico coltello con cui furono separati il cielo e la terra, così da fare un taglio sotto i piedi di Ullikummi e staccarlo dal gigante su cui poggia.

Il testo a questo punto diventa lacunoso, tuttavia si può capire che Ea, dopo aver dato un primo colpo al mostro, invita gli dei a combatterlo. Tašmišu va contro Ullikummi, gli dei odono le grida della battaglia e si riuniscono per un attacco. Il dio della tempesta, salito sopra il suo carro, si reca al mare, dove avviene il combattimento, durante il quale il mostro si rivolge al dio con parole sprezzanti, con l'invito a colpirlo; il testo si interrompe a questo punto e perciò non conosciamo il finale di questo combattimento, anche se dobbiamo presumere che il dio della tempesta sia uscito vincitore.

Per quanto il racconto sia incentrato sulla figura del mostro Ullikummi, abbiamo già visto che lo scriba nel proemio annuncia espressamente che egli canterà il dio Kumarbi, padre degli dei. Non vi sono quindi dubbi che il mito si inserisca nella serie dei racconti mitologici riguardanti questa divinità e che i fatti narrati siano da collocarsi dopo la così detta «Teogonia». Infatti le parole di Enlil («Come Kumarbi ha cresciuto il dio della tempesta, così per lui – ossia per il dio della tempesta – ha cresciuto questa diorite»)[9] sono un esplicito riferimento al fatto che Kumarbi ha generato il dio della tempesta.

Il mito, nonostante le lacune, ha una sua organicità e costituisce indubbiamente uno dei testi «letterari» più importanti di tutta la mitologia ittita, per la ricchezza e la varietà delle situazioni, per la rappresentazione dei personaggi, per l'atmosfera «epica» che spira in tutta l'ultima parte.

Questa evidente «letterarietà» del mito, comunemente attribuita alla matrice hurrita del testo, al suo essere stato tradotto da un originale hurrita, è intesa come un'ulteriore conferma della completa in-

8. KUB XXXIII 106 II 12'-16'.

9. KUB XVII + IV 17'-19'.

dipendenza di questo mito dall'ambito magico e religioso, della sua destinazione ai soli archivi reali o al massimo alla recitazione nelle corti.[10]

Ovviamente, in presenza di un racconto così mutilo, di cui non conosciamo né l'inizio, né la fine, né larghe parti centrali, è difficile formulare un giudizio; tuttavia, secondo me, non mancano indizi che fanno pensare che anche questo mito fosse collegato ad una festa religiosa e quindi ad un rituale. Si pensi al frammento KBo VII 86 (CTH 785), dove è menzionata una festa in onore del monte Hazzi, ricordata anche in KBo XIV 129 Vo 2 (CTH 500) e nel colofone di KUB XLIV 7; si può infatti ipotizzare che durante tale festa fosse recitato questo mito in cui il monte Hazzi costituisce uno dei luoghi fondamentali poiché da esso Tešub, Tešmišu ed *IŠTAR* scorgono finalmente Ullikummi. In conclusione non si può escludere che si sia trattato di un mito, o meglio di una parte del ciclo mitico su Kumarbi, con intenti eziologici.[11]

La testimonianza di KUB XLIV 7, sopra citato, è particolarmente importante perché in Ro I 11′ ss. si legge «un canto del Mare (12′) canta [...] vince».[12] Infatti se il frammento si riferisce ad una festa in onore del monte Hazzi e se durante questa festa si recitava questo mito, la menzione di un «canto del Mare», ovvero di una sezione narrativa specifica dedicata a questo personaggio può offrire una giustificazione per quel colloquio iniziale fra Kumarbi e il Mare (A II 14′ ss.), fino ad oggi considerato come estraneo e poco plausibile all'interno della narrazione.[13]

Inoltre, dal momento che la presenza del Mare è confermata anche dal frammento in lingua hurrita KUB XLV 63, relativo a questo mito, dove leggiamo nel colofone «Prima tavoletta del canto del Ma[re] non finita», si può pensare che il mito di Ullikummi contenesse anche episodi relativi a questo personaggio che aveva un suo ruolo nel mito oggi non individuato.

Il fatto poi che il banchetto e il colloquio fra Kumarbi e il Mare ricordino quelli narrati nel mito di Hedammu (v. VIII episodio) avvalora l'ipotesi che tutti questi episodi costituissero un unico grande ciclo mitologico di cui erano note versioni diverse. Del resto l'esistenza di molteplici versioni è confermata dallo stesso testo B della seconda tavoletta che rappresenta una redazione abbreviata dello stesso mito di Ullikummi.[14]

10. Cfr. B. De Vries, *op. cit.*, 122.

11. Cfr. tuttavia n. 25 al testo.

12. V. H. Otten - C. Rüster, ZA 61 (1975) 48 (rec. a KUB XLIV).

13. V. H.G. Güterbock, JCS 5 (1951) 138; B. De Vries, *op. cit.*, 32.

14. Per la ricostruzione del testo v. H.G. Güterbock, *op. cit.*, 135-138.

Di grande importanza, anche ai fini di una corretta valutazione del presunto modello hurrita, è stata la pubblicazione di alcuni frammenti di questo mito proprio in lingua hurrita.

Uno di essi, KUB XLV 61, presenta nell'analisi di M. Salvini[15] una corrispondenza con il passo dove è narrata la nascita del mostro; tuttavia le differenze fra le due versioni sono molte, basta pensare alla presenza del teonimo Allani (II' 12) e a quella del dio Tapšuwarri (II' 8), entrambi estranei alla versione ittita. In particolare la menzione di Tapšuwarri, che è conosciuto dalla versione hurrita del mito di Kešši, ha fatto ritenere, come è stato giustamente rilevato,[16] che si fosse in presenza di una «*contaminatio* con cicli mitici diversi».

L'ipotesi della dipendenza di questo mito da un originale hurrita potrebbe indubbiamente essere rafforzata dall'interpretazione del nome di Ullikummi proposta da Salvini.[17] Questi trova infatti una conferma alla spiegazione avanzata a suo tempo da Güterbock,[18] il quale, rilevando nella seconda parte del nome il toponimo Kummiya, pensava a qualcosa di simile a «distruttore di Kummiya», anche se non gli era nota l'esistenza di un verbo hurrico *ulli/u-*. Salvini infatti identifica una radice verbale hurrica *ull-* appunto con il significato di «distruggere» e in tal modo il nome sarebbe interamente hurrita. Tuttavia lo stesso studioso avverte che si tratta di un indizio più che di una prova, anche perché il significato del verbo hurrita è derivato da un confronto con un verbo urarteo, della cui traduzione non siamo sicuri. Inoltre va tenuto presente che la stessa proposta di Güterbock di fare del nome di Ullikummi un nome «programmatico» è puramente ipotetica e non esclude altre spiegazioni possibili.

In questa situazione è molto arduo distinguere il grado di originalità della versione ittita rispetto al presunto modello hurrita.

Ancora una volta, senza negare l'apporto della cultura dei Hurriti, l'ipotesi più probabile è quella di un interscambio fra culture vicino-orientali le cui modalità e i cui tempi di svolgimento sono ancora oggi da approfondire; nella consapevolezza tuttavia che, anche nell'ipotesi di riuscire a verificare l'origine di questi miti, gli ampliamenti, le aggiunte, le rielaborazioni, le diverse versioni che si sono integrate, hanno costituito un insieme difficilmente scindibile.

Per quello che riguarda l'aspetto formale, il testo è stato considerato da Güterbock come scritto secondo una struttura molto vicina alla poesia, anche se è difficile rintracciarvi una vera e propria versificazione. Indubbiamente la diversa lunghezza delle righe, le fre-

15. SMEA 18 (1977) 81 ss.

16. *Loc. cit.*, 80.

17. *Loc. cit.*, 84-85.

18. *Kumarbi* (cit.), 95.

quenti ripetizioni, un modesto uso del *parallelismus membrorum*, danno l'impressione di una specie di modello poetico a cui si sarebbe attenuto lo scriba.

Questa struttura poetica, secondo Güterbock,[19] è comune anche alla introduzione in forma di inno della cosiddetta «Storia della vacca», un testo che secondo lo studioso «appartiene allo stesso gruppo di testi letterari hurriti tradotti come il mito di Ullikummi» e non sarebbe possibile attribuirla agli Ittiti che per i loro miti (Telipinu, Illuyanka) adoperano una forma prosastica.

Abbiamo già visto come questa schematica divisione fra mitologia autoctona e mitologia di importazione non possa più essere accettata. A parte il fatto che un'analisi puntuale di alcuni miti ritenuti ittiti (ad esempio Telipinu) può mostrare una maggiore «poeticità» di quanto non si pensi (ma non è questa la sede per un'analisi simile), le differenze riscontrate fra i due tipi di composizione sono dovute, come abbiamo già visto, alla loro diversa tipologia.

Sappiamo che il mito di Ullikummi è stato definito dagli Ittiti come ŠÎR «canto» e questa sua definizione ne giustifica, nella stessa lingua e cultura ittita, la diversa struttura strofica, dal momento che la sua lettura o recitazione doveva essere accompagnata dal suono della musica.

Non sono quindi d'accordo nel ritenere che l'imperfetta versificazione sia dovuta alle difficoltà dello scriba ittita nel tradurre dall'originale hurrita, perché in tal modo si attribuisce al modello una struttura metrica *sicura* che in realtà non è dimostrabile.

Allo stato attuale, della documentazione pervenutaci il mito di Ullikummi è particolarmente interessante anche per la ricchezza del suo contenuto narrativo; innanzitutto per la raffigurazione dei caratteri di alcune divinità, come il fascino femminile di *IŠTAR*, abile nell'arte della seduzione, una certa codardia del dio della tempesta che ricorda l'atteggiamento dello stesso dio nel mito di Telipinu, la malvagità di Kumarbi espressa dalle parole di Enlil, che ritiene che un piano così cattivo non possa essere di nessun altro se non di Kumarbi,[20] e nello stesso tempo il tenero affetto da questi mostrato nei riguardi del figlio. Infatti, nonostante che queste siano caratteristiche in parte stereotipe, si può rilevare un tentativo di tratteggiare dei veri personaggi.

Significativa è anche l'attribuzione di tratti umani ad alcune figure, prima fra tutte quella dello stesso Ullikummi, mostruoso, gigantesco bambino di pietra, partecipe di una duplice natura divina e mortale. Il nome di Ullikummi, infatti, reca generalmente il deter-

19. *Op. cit.*, 144.

20. I tavoletta, A IV 16′ ss.

minativo di divinità, tuttavia nell'episodio della seduzione da parte di *IŠTAR*[21] l'onda lo definisce come «uomo (LÚ) sordo». Ritengo che in questo caso l'appellativo vada interpretato come un'allusione al suo essere una creatura mortale, destinata alla sconfitta, all'uccisione, piuttosto che come un riferimento alla sua «mascolinità».

Vi è poi la stessa roccia, madre del mostro, capace di suscitare femminilmente il desiderio di Kumarbi, il cui aspetto esteriore è descritto con un procedimento analogo a quello della descrizione della bella Šertapšuruhi, figlia del Mare nel mito di Hedammu; infine la grande onda che parla ad *IŠTAR* dissuadendola dall'usare le sue grazie femminili, data la cecità e sordità di Ullikummi.

Ancora più importante appare la visione cosmogonica che fa da sfondo al mito. Il mondo nella sua fase primigenia, caotica, è costituito dal cielo e dalla terra uniti, posti sulle spalle del gigante Upelluri (e per questo la sua figura è stata assimilata ad Atlante) che sta immerso nel mare.

Evidentemente l'opposizione è fra l'acqua e l'insieme terra-cielo; in seguito con un coltello/sega si è provveduto alla separazione del cielo e della terra, ossia si è creato il mondo, e quell'antico coltello sacro è stato custodito nel magazzino degli «antichi dei», posto sotto sigillo.

Il mito menziona anche le «tavolette delle parole antiche» di cui è depositario Ea, dio della saggezza, ossia le tavolette che contengono le sacre norme che hanno presieduto alla formazione del mondo, al suo ordinamento. La creazione da parte di Kumarbi di un ribelle che deve detronizzare il dio della tempesta, legittimo detentore della sovranità celeste, costituisce un sovvertimento dell'ordine stabilito e giustifica perciò il ricorso a quelle antiche tavolette, una specie di antica legge divina, e alla riapertura dei magazzini in cui furono depositati gli strumenti della creazione.

La storia di Ullikummi e quella di Telipinu, in definitiva, ci offrono la raffigurazione in chiave mitologica e poetica delle concezioni degli Ittiti relative agli inizi del mondo e al destino ultimo di tutte le cose.

Prima tavoletta

(A I 3′) [...] canterò Kumarbi, padre di tutti gli dei.

Kumarbi riflette fra sé; un brutto giorno egli crea un essere malvagio e fa piani ostili contro il dio della tempesta e (8′) contro il dio della tempesta alleva un ribelle.

21. II tavoletta, B II 5′ ss.

Kumarbi riflette dentro di sé e infila i saggi pensieri come grani di collana. Non appena Kumarbi ebbe riflet[tuto saggiamente], si alzò subito dal suo trono, (13′) prese in mano lo scettro e mise [ai suoi piedi, come scarpe] veloci ven[ti],[1] uscì dalla città di Urkis[2] e arrivò al lago ghiacciato.[3]

(B 13′) [...] n[el la]go ghiacciato c'è una grande roccia; la sua lunghezza è di tre leghe, la sua larghezza [di ... leghe] e mezza lega. La sua parte inferiore[4] allora [...] gli eccita il desiderio (di giacere con lei) ed egli giacque con la roc[cia]; (16′) la virilità fluì dentro di lui e cinque volte la prese e dieci volte [ancora] la prese.

Il testo si interrompe e mancano circa 30-34 righe. Le prime 13 righe della II col. sono frammentarie e contengono un discorso di Impaluri, vizir del Mare, al suo signore.

(A II 14′) [Appena il Mare] udì le parole di [Impa]luri,[5] il Mare cominciò a rispondere ad Impaluri: «O Impaluri, [mio vizir, le parole] che [ti dico: a queste mie parole porgi] l'orecchio! [Va' e queste] forti [parole a Kumarbi] di'!

(C 7′) Ora va' e parla a Kumarbi: 'Perché sei venuto adirato contro la mia casa, così che il tremito occupò la casa e la paura prese i servi? Davanti a te il cedro è spezzato da tempo e (12′) le vivande [davanti] a te sono cotte da tempo e i musici tengono pronte davanti a te le cetre, giorno e notte. Alzati e vieni nella mia casa!'».

1. La metafora indica evidentemente delle «scarpe alate». Per l'aggettivo ittita *liliwant-* «veloce» v. CHD 3/1, 61-62.

2. V. n. 2 al commento.

3. Per questa traduzione v. CHD 3/1, 80. Il termine *ikunta* con il segno di glossa potrebbe essere, secondo H.G. Güterbock, JCS (1952) 34, la forma luvia della parola ittita *ekuna* «freddo». V. anche M. Salvini, SMEA 14 (1971) 174-180 per l'affinità fra questo termine e quello hurrita *eki/iki*.

4. Chiara allusione al sesso della roccia.

5. Impaluri, vizir del Mare nei miti del ciclo di Kumarbi, compare anche nel mito di Gilgameš (KBo XIX 120 III 1). Appartiene a quella schiera di divinità che nei testi ittiti compaiono al servizio di altri dei. Ritengo che proprio a questa categoria si riferisca la qualifica «dei piccoli» contenuta nell'espressione «dei grandi e piccoli». Cfr. n. 5 al mito di Telipinu.

(17′) Allora egli, Kumarbi, si alzò e davanti a lui procedeva Impaluri. Kumarbi [andò fuori della sua] casa ed egli, Kumarbi, avanzò e andò nella casa del Mare.

(22′) Il Mare parlò: «Per Kumarbi si ponga una sedia per sedere e davanti a lui si presenti un tavolo e gli si porti da mangiare e da bere e gli si porti da bere della birra!».

(27′) I cuochi portarono i piatti e i coppieri portarono vino dolce da bere; bevvero una volta, bevvero due volte, bevvero tre volte, bevvero quattro volte, bevvero cinque volte, bevvero sei volte, bevvero sette volte. Allora Kumarbi incominciò a dire a Mukišanu, suo vizir: (32′): «O M[ukišanu, mio vizir], per quanto riguarda quello che ti dico prestami orecchio! Prendi in mano il bastone, metti le scarpe [ai piedi] e va'!».

Il testo a questo punto diventa molto frammentario; si parla di «acque» ($A^{bi\ a}$) davanti alle quali forse Mukišanu deve parlare. Della III col. mancano circa 20 righe e le prime 9 conservate sono mutile.

(A III 10′) [Le levatrici] lo fecero nascere [...] e le dee del fato e [le dee madri] sollevarono il bambino e lo posero sulle ginocchia di Kumar[bi] e Kumarbi cominciò a rallegrarsi di quel bambino e prese ad accarezzarlo e iniziò a dar[gli] un dolce nome.

(15′) Kumarbi cominciò [a di]re fra sé: «Quale nome gli [darò], al figlio che le dee del fato e le dee madri mi hanno presentato? Come una lama (?) è balzato fuori dal corpo; orsù il suo nome sia Ullikummi[6] ed egli salga alla regalità e calpesti Kummiya,[7] (20′) la dolce città, e colpisca il dio della tempesta e lo pesti come [pa]glia, lo schiacci col piede come una formica; e spezzi Tašmišu[8] come una [cann]a sott[ile] e disperda giù dal [ciel]o tutti gli dei, come uccelli, (25′) e li spezzi [come] piatti vuoti!».

Quando Kumarbi ebbe f[ini]to di par[lare] cominciò a ri[flettere] fra sé: «[A ch]i lo darò, questo figlio? Chi lo [prenderà] e lo tratterà come un dono e [...]? (30′) Chi lo porterà sulla nera terra? N[on] lo veda[no] il dio Sole del ci[elo] né [la Luna]! Non lo ve[da] il dio della tempesta, l'eroico re di Kum[miya] e

6. Per la spiegazione di questo nome v. l'introduzione al mito.

7. Per questa città v. n. 2 del commento e n. 51 dell'introduzione generale.

8. Tašmišu è il fratello del dio della tempesta. Cfr. n. 23.

non lo uccida! Non lo veda *IŠTAR*, regina di Ninive, la [...] donna, (35′) e non lo spezzi come una canna sottile!». Kumarbi cominciò a dire ad Im[paluri]: «O Impaluri, presta orecchio alle parole che [ti] dirò, alle mie parole! (40′) Prendi in mano il bastone, poni [ai tuoi piedi] i veloci venti come scarpe e va' giù dagli dei Irširra[9] e di' agli dei Irširra queste forti parole: 'Venite, vi chiama Kumarbi, il padre degli dei, alla casa degli dei, ma il m[oti]vo per cui vi chiama (45′) non lo sapete [...]. Ora venite subito!'. [Gli dei Irširra] prenderanno il bambino e quelli lo [porteranno sulla ne]ra terra; ma gli dei Irširra [...], gli eroi (?), egli ai grandi dei non [sarà visibile]».

(C III 4′) [...] e quando Impaluri [udì le parole, prese] in mano il bastone, mise [le scarpe ai suoi piedi] e uscì, Impaluri, e arrivò dagli [Iršì]rra. (9′) [Impaluri] cominciò [a parlare] agli Irširra: «Venite, [vi chiama] Kumarbi, il padre degli dei, ma il motivo per cui vi [chiama] non lo sapete. Ora affrettatevi, venite!».

(14′) Quando [gli Ir]širra udirono le parole [allora si affrettarono e fe]cero presto, [si alza]rono [dalle sedie] e in un momento coprirono il percorso e si incontrarono con Kumarbi. Kumarbi (19′) cominciò a parlare agli Irširra: «Prendete questo [bambino] e trattatelo come un dono, portatelo sulla nera terra. Affrettatevi, fate presto, e (23′) ponetelo sulla spalla destra di Upelluri come una lama sottile! In un giorno egli cresca un metro, in un mese egli cresca trecento metri! (27′) La pietra che sulla sua testa (B III 18′) viene continuamente battuta, essa sia coperta ai suoi occhi».[10]

(A IV 6′) Quando gli Iršì[rra] udirono queste [pa]role, presero [il bambino] dalle ginocchie di Kumarbi; gli dei Irširra sollevarono il bambino e se lo strinsero al petto come un abito e come vento lo sollevarono e lo posero sulle ginocchia di Enlil[11] ed Enlil

9. Con questo nome collettivo si indica un gruppo di divinità non altrimenti caratterizzato.

10. L'espressione è oscura, ma probabilmente allude alla cecità del mostro che non si accorge di niente. Infatti nella seconda tavoletta, col. II 12′, Ullikummi è definito cieco e sordo.

11. Il dio mesopotamico Enlil, appartenente, come Kumarbi, all'antica generazione degli dei, è talvolta identificato con Kumarbi stesso. In questo caso appare come una divinità diversa; cfr. E. von Schuler, WdM, *s. v.*

sollevò gli occhi e (11′) vide il bambino; (il bambino) sta in piedi davanti al dio, il suo corpo è fatto di pietra, di di[orit]e.[12]

Enlil comincia a parlare fr[a sé]: «Chi è costui? Forse il bambino che le dee del fato e le dee madri hanno allevato? È lui che vedrà le forti battaglie (16′) dei grandi dei? Di nessun (altro), se non di Kumarbi è questo [piano mal]vagio. Come Kumarbi ha fatto crescere (come avversario) il dio della tempesta, così per lui (= il dio della tempesta) ha cresciuto questa diorite!».

Quando Enlil [smise di par]lare, (21′) posero il bambino sulla spalla destra di Upelluri come [una lama?].

Egli, la diorite, cresce di continuo e le forti (acque) lo fanno crescere e in un giorno cresce un metro, in un mese cresce di trecento metri e la pietra che sulla testa viene continuamente battuta, essa [è cope]rta ai suoi occhi.

(26′) Quando arrivò il quindicesimo giorno la pietra era cresciuta e [si erge]va nel mare sulle ginocchia come una lama (?), la pietra era venuta fuori dall'acqua ed era di altezza come [...] e il mare, come una veste, la raggiungeva all'altezza della cintura. (31′) Come un fungo (?)[13] la pietra si alzava e su nel cielo raggiungeva i templi e la camera.[14]

Il dio Sole guardò giù dal cielo e vide Ullikummi, Ullikummi vide il dio Sole del cielo e il dio Sole [fra sé] prese a dire: «Quale veloce[15] dio [sta ritto] nel mare? (36′) Il suo corpo [...] non è diverso da quello degli dei! Il dio Sole del cielo [si vol]se (verso) le

12. Il termine ittita $^{NA4}$*kunkunuzzi*, qui tradotto come «diorite», indica una pietra da costruzione, per la quale v. A.M. Polvani, *La terminologia dei minerali nei testi ittiti*, Eothen 3, Firenze 1988, 38 ss. Da notare che la stessa pietra è menzionata nel mito di Kešši (v. n. 62 dell'introduzione generale) e molto dubitativamente nella Teogonia (II 51-54). In entrambi questi casi la pietra svolge un ruolo negativo, infatti nel mito di Kešši, cadendo dal cielo colpisce i servi e il sacerdote del dio, nella Teogonia (se l'integrazione è giusta) spezza i denti di Kumarbi. Nel nostro testo è usata semplicemente come alternativa al nome Ullikummi.

13. Il significato del termine *maltani*, preceduto dal segno di glossa, è incerto. Può riferirsi alla rapidità della crescita e perciò è stata proposta l'interpretazione «fungo», ma può alludere anche all'altezza raggiunta. Cfr. CHD 3/2, 135.

14. Il termine ittita è *kuntarra* designa un edificio o una parte di esso. Cfr. n. 20 alla traduzione della *Teogonia*. V. anche M.P. Popko, *Kultobjekte in der hethitischen Religion*, Warsaw 1978, 31.

15. Evidente allusione alla velocità di crescita.

montagne[16] e uscì verso il mare e quando il dio Sole fu arrivato al mare, il dio Sole tenne le mani sulla sua fronte [...] e per l'ira il volto gli si alterò.

(41′) Quando il dio Sole del cielo vide la divinità, il dio Sole di nuovo, per la seconda volta si volse verso le montagne[17] e [...] avanzò e andò giù dal dio della tempesta e quando egli si vide davanti il dio Sole, Tašmišu cominciò [a dire]: «Perché viene il dio Sole del cielo, re del paese? Il motivo per cui viene (46′) è un motivo im[portante], non è certo da gettare via! Aspro è il combattimento, aspra è la battaglia! È il tumulto del cielo, è la carestia e la rovina della terra!».

Il dio della tempesta prese a dire a Tašmišu: «Si ponga per lui una sedia per sedere e si apparecchi per lui un tavolo per mangiare!».

(51′) Mentre parlavano così, il dio Sole arrivò da loro ed essi gli posero una sedia per sedere, ma lui non sedette, prepararono per lui un tavolo per mangiare, ma lui non mangiò, gli dettero una coppa, ma non vi pose le labbra; ed egli, il dio della tempesta, prese a dire a sua volta al dio Sole: «È [catti]vo il ciambellano che ha messo [la sedia], visto che non ti sei seduto? È cattivo l'addetto al tavolo [che] ha messo [il tavolo], visto che non hai mangiato? È catti[vo] il coppiere che ti ha dato [la coppa], visto che non hai bevuto?».

Colofone: Prima tavoletta del canto di Ullikummi, [non finita].

Seconda tavoletta

($B_2$ I 2′) Il dio della tempesta [prese a dire al dio Sole]: «Perché non man[gi]? [...] il dio Sole [prese] a rispond[dere] al dio della tempesta»: (6′) [...] io rifi[uto] [...].

Questo testo, la cui collocazione in questo punto del mito è incerta, si interrompe. Si continua con il testo B, varianti in D col. IV, il cui inizio è frammentario e mancano circa 6 righe.

16. La pubblicazione di KBo XXVI 58 permette di leggere e integrare alla r. 37′ *kal-ma-ru-us wa-ah-nu-u*[*t* e alla r. 42′ [*wa-ah-*]*nu-ut*. Ho inteso *kalmarus* come acc. di direzione.

17. V. n. 16.

(B 2′) [Quando] il dio della tempesta udì [queste parole], il suo volto si alterò per l'ira e il dio della tempesta prese a rispondere [al dio Sole del cielo]: «[Il pane sul tavolo] divenga gradevole! Ora mangialo! [Il dolce vino nella coppa] divenga piacevole! Ora (7′) [bevilo!]. [Mangia e saziati], bevi e sii soddisfatto! [Ora alzati] e vai su nel cielo».

[Quando] udì [queste parole], il dio Sole del cielo si rallegrò dentro [di sé]. [Il pane sul tavolo] gli diventò gradito e (lo) mangiò, (12′) [il vino dentro la coppa] gli diventò gradito e (lo) bevve [e il dio Sole] si alzò e [salì] al cielo.

Dopo la partenza del [dio Sole] del cielo, il dio della tempesta riflettè dentro di sé. Il dio della tempesta e Tašmišu si presero [per m]ano e (17′) uscirono dal tempio, fuori della camera. [La loro sorella] *IŠTAR* baldanzosamente venne dal cielo, *IŠTAR* fra sé disse: «Dove corrono i (miei) fratelli?». Ed essa velocemente prese posizione e si innalzò davanti ai suoi [fratelli]: (22′) si presero per mano, salirono sulla montagna Hazzi[18] e il re di Kummiya volse gli occhi sulla terribile diorite e (26′) vide la terribile diorite e per l'ira il suo [volto] si alterò.

Il dio della tempesta si sedette per terra e (30′) le lacrime gli scorrono come torrenti e il dio della tempesta [con le la]crime agli occhi dice queste parole: «Chi resisterà alla violenza di costui? E chi lo combatterà e chi resisterà alla paura (che incute) costui?».

*IŠTAR* parla al dio della tempesta: «O mio fratello! (Ullikummi) non conosce neppure la più piccola cosa, ma il coraggio gli è stato dato dieci volte!».

Seguono alcune righe frammentarie; la col. II del testo oggi può essere integrata con il frammento KBo XXVI 64 in modo diverso dal-

18. Hazzi è il nome di una montagna sacra che compare spesso associato a quello della montagna Namni. Si ritiene che entrambe le montagne siano raffigurate nel rilievo rupestre di Yazilikaya, come base su cui sta il dio della tempesta Tešub; sono collegate ai tori sacri del dio della tempesta Šerri e Hurri. Il monte Hazzi viene generalmente identificato con il monte Casio della tradizione classica. V. W. Röllig, RlA, *s. v.*; H. Gonnet, RHA 26 (1968) 146-147; G. Del Monte, RGTC, 106-107; V. Haas, *Hethitische Berggötter und Hurritische Steindämonen*, Mainz am Rhein 1982, 115-125; C. Bonnet in E. Lipinsky (ed.), *Studia Phoenicia* V (Orientalia Lovaniensia Analecta 22), Leuven 1987, 109-112.

l'edizione del Güterbock, *op. cit.*, 14. I frammenti KBo XXVI 62 e 63 possono riferirsi a questo passo, ma non sono integrabili con sicurezza.

(B II 5') «Ed *IŠTAR* si vestì [...] ed essa dalla città di Ninive [venne (?)] (davanti al mare), [prese] in ma[no] il tamburino e i crotali e se ne andò, *IŠTAR* [...] e bruciò cedro, (10') suonò il tamburino e i crotali, sollevò gli ornamenti di oro e prese (a cantare) un canto e lei il cielo e la terra implorano».

Ed essa, *IŠTAR* canta e si adorna con la conchiglia e il ciottolo di mare e (15') dal mare la grande onda, la grande onda parlò ad *IŠTAR*: «Davanti a chi canti? Davanti a chi riempi la bocca di dolci canti? L'uomo è sordo e non ode! È cieco e non (20') vede! Non ha gentilezza d'animo, Va' via, o *IŠTAR*, e trova tuo fratello finché Ullikummi non sia diventato coraggioso e finché il suo cervello (25') non sia diventato terribile (= cattivo)!».

Quando *IŠTAR* udì questo discorso spense il suo canto, gettò via il tamburino e i crotali, depose gli ornamenti di oro e gemendo [...] se ne andò.

Mancano una o due righe. Nella col. III mancano circa otto righe iniziali e delle prime due sono conservate solo alcune tracce.

(B III 3') «[...] mescolino il foraggio e [porti]no olio profumato! Ungano le corna di Šerišu e ricoprano d'oro la coda di Tella![19] Girino l'asse (?) e nella parte interna lo rafforzino e (7') nella parte esterna inseriscano forti pietre come [...] e chiamino il temporale! (Le piogge e i venti) che per novanta miglia rompono le rocce e (le) ricoprono per ottocento miglia, le piogge e i venti chiamino! E il bagliore che con forza (12') abbaglia lo portino fuori dalla stanza interna e i carri portino fuori! Preparali, muovili e riferiscimi!».

Quando Tašmišu udì le parole, si affrettò, fece presto. [Portò] Šerišu dal pascolo, (17') [portò Tella] dal monte Imgarra[20] e [li sistemò] nel portico esterno; [...] portò olio profumato e unse i

19. Tella e Šeri(šu) sono, nel mito di Ullikummi, i nomi dei tori sacri al dio della tempesta del quale tirano il carro. Il nome Tella compare solo in questo mitó al posto dell'usuale Hurri.

20. Per questa montagna, presente solo nel mito di Ullikummi, v. G. Del Monte, *op. cit.*, 140.

corni di Šerišu e [ricopr]ì [d'oro] la coda di Tella, (22') [gir]ò [l'asse e la rafforzò nella parte interna, ma nella parte esterna come...] inserì [forti] pietre; [chiamò i temporali] e [chiamò quelle piogge e venti] che per novanta miglia [rompono le rocce e le ricoprono per ottocento miglia] [...].

Sono andate perdute circa 19 righe. Nella IV col. mancano circa 7 righe iniziali e altre 7 sono molto frammentarie.

(B IV 8') [...] Mille metri [...] si accinse a combattere, prese l'equipaggiamento per la battaglia e prese il carro e portò giù dal cielo le nubi.

(12') Il dio della tempesta pose gli occ[hi sulla diori]te e la vide; la sua altezza era [...] e poi per lui [...] l'altezza centottanta (?) [...] era volta [...].

Seguono alcune righe frammentarie e ne sono andate completamente perdute circa 20. Tuttavia sul bordo sinistro della tavoletta è conservato il colofone che ci dimostra che la IV col. era scritta interamente.

Colofone: seconda tavoletta, non finita del can[to di Ullikummi].

Terza tavoletta

La col I, presente solo in A, manca di circa 30 righe e le prime 17 righe conservate contengono la descrizione della battaglia fra settanta dei, guidati dal dio della guerra Aštabi,[21] e Ullikimmi, in cui il mostro di pietra ha il sopravvento e raggiunge la città di Kummiya, sede del dio della tempesta Tešub.

(A I 18') [...] [E la diorite] sta giù sulla nera terra e come un f[ungo] si solleva, la diorite e raggiunge la camera e il tempio; la sua altezza è novemila leghe, la diorite [...] la sua larghezza è di novemila [...].

Ed egli si pose davanti alla grande porta a Kummiya (22') come un [...] e la diorite sovrastò Hebat[22] e il tempio. Hebat non

21. Aštabi è il dio hurrico della guerra, corrispondente al dio mesopotamico $ZA.BA_4.BA_4$.

22. Hebat è la grande dea presso gli Ittiti e i Hurriti, sposa del dio della tempesta Tešub, madre del dio Šarruma. Questa dea è assimilata dalla regina Puduhepa, in

udì il messaggio degli dei e non vide con i suoi occhi il dio della tempesta e Šuwaliyaš.[23]

Hebat cominciò a dire a Takiti:[24] «(Non vedo) le membra del dio della tempesta, mio signore, non ne odo le importanti parole, (27′) non odo il messaggio di Šu[waliyaš] e di tutti gli dei. Ullikummi, la diorite di cui parlano, forse in qualche modo lo ha sconfitto, il mio importante marito [...]».

Hebat [di nuovo prese a di]re a Takiti: «(31′) Ascolta le mie parole! Prendi in mano il ba[stone], me[tti ai] piedi i ve[loci] (venti) come scarpe! Va'! Se la diorite in qual[che modo] ha ucciso lui, [mio marito], il dio della tempesta, il re po[tente, torna] a dirme[lo]!».

Quando Takiti udì le parole, essa si affrettò e corse [...] trasse fuori [...] va e la strada non c'è, [...] Takiti ritornò [...] e andò da Hebat. Takiti prese a dire: «Mia signora a me [...]».

Mancano circa 22 righe.

(A II 1) [Quan]do Tašmišu u[dì] le parole del dio della tempesta, si alzò subito e [prese] nella sua mano il bastone, mise ai piedi i veloci [venti] come scarpe e salì su le alte torri e (5) prese [il suo posto] davanti a Hebat (dicendo): «[Il dio della tempesta mi ha detto di anda]re in un posto piccolo fino a che non avesse compiuto gli anni che erano stati stabiliti per lui».

Quando Hebat vide Tašmišu per poco non cadde dal tetto; sarebbe salita e sarebbe caduta dal tetto, ma le ierodule (10) la afferrarono e non la lasciarono e quando Tašmišu finì di parlare, scese dalla torre e andò giù dal dio della tempesta (e gli disse): «Dove ci sederemo sul monte Kandurna? Se ci sederemo sul

una preghiera, alla dea solare di Arinna di origine hattica. Secondo alcuni studiosi il suo culto sarebbe stato introdotto dalla regione di Aleppo, attraverso il paese di Kizzuwatna, in Anatolia. V. J. Danmanville, RlA, *s. v.* con la bibliografia ivi citata.

23. Šuwaliyaš è il nome ittita del dio sumerico NIN.URTA, corrispondente al nome hurrita Tašmišu che, come abbiamo già visto, è il fratello del dio della tempesta Tešub. Secondo H.G. Güterbock, RHA 68 (1961) 16, forse proprio Šuwaliyaš è il dio guerriero rappresentato sulla Porta del Re ad Hattusa.

24. Takiti è una dea appartenente alla cerchia della dea Hebat. Nel mito di Ullikummi svolge un ruolo di serva. Cfr. n. 5.

monte Kandurna, (15) un altro si siederà sul monte Lalapaduwa [...] dove porteremo? Su nel cielo non ci sarà un re!».[25]

[Tašmiš]u cominciò a parlare al dio della tempesta: «O dio della tempesta, mio signore, [odi] le mie parole! Le parole che ti dico, alle mie parole porgi [l'orecchio]! Orsù andiamo davanti ad Ea,[26] nella città di Apzuwa [...], (20) chiederemo le tavolette delle parole antiche [e quando] arriveremo alla porta della casa di Ea, davanti ai battenti (della porta di casa) di Ea, (ci inchineremo) [cinque volte] e qui alla porta interna (della casa) di Ea ci inchineremo cinque volte e [quando] arriveremo [davanti ad] Ea ci inchineremo quindici volte ad Ea e forse commuoveremo Ea: forse Ea (25) (ci) [ascolterà], ci prenderà a ben volere e ci assegnerà l'antico [regno]».

Quando il dio della tempesta udì le parole di [Tašmi]šu, si affrettò, [fece presto]; si alzò subito dal sedile. [Il dio della tempesta a Tašmi]šu si presero per mano e in una sola volta copri[rono il percorso e giunsero ad Apzuwa; (30) [e il dio della tempesta] andò [nella] casa di Ea e ai primi [battenti s'inchinò per cinque volte], davanti alla porta interna si inchinò per cinque volte, [e quando arrivarono davan]ti ad Ea, [allora egli davanti ad Ea per quindici] volte s'inch[inò].

Seguono 7 righe frammentarie e mancano completamente altre 50 righe circa. In questa lacuna si inserisce oggi il frammento KBo XXVI 65 II. In questo testo le prime 5 righe, frammentarie, contengono parti di un dialogo. Quindi si legge:

(II 7') e quando Tašmišu [udì] la parola [...] corse fuori e lo afferrò (?) [...] alle ginocchia tre volte e lo baciò quattro volte sulle caviglie [...] combatté e per lui [...] per lui mentre dentro [...] la diorite la morte a sinistra [...].

25. Secondo V. Haas, SMEA 22 (1980) 100 ss., il monte Kandurna è il luogo principale del mito di Ullikummi poiché dalle parole rivolte dal dio Tašmišu al dio della tempesta esso appare come il luogo della regalità celeste insieme alla montagna Lalapaduwa. Il monte Kandurna compare anche nella Teogonia (v. n. 21 al testo). V. Haas colloca questo monte nei pressi del lago di Van, sul confine turco-armeno.

26. Per questa divinità v. n. 1 al testo della *Teogonia*.

(13′) Ea [prese] a dire [di nuovo] a Tašmišu [...] «Nella montagna Kandurna [...]. Nella montagna Lalapaduwa...».[27]

Nella III col., dopo una lacuna di circa 35 righe, nelle prime 10 righe frammentarie si allude a qualcuno che abbandona un'assemblea e che si lamenta. Quando il testo è di nuovo intelleggibile troviamo Ea che parla con Enlil.

(A III 11′) Ea [cominciò a dire] ad Enlil: «[Non sai niente, Enlil? Nessuno] ti [ha riferito] la notizia? [Non conosci] quel ribelle [che Kumarbi ha creato] contro il dio della tempesta, [la diorite che] è cresciuta [nell'acqua?] La sua altez[za è di novemila leghe]e come [un fungo (?)] si è sollevata [...]».

Seguono sette righe molto lacunose.

(23′) Quando Ea [ebbe finito di pronunciare] le parole, [andò] da Upelluri [...] e Upelluri [sollevò] i suoi occhi [e vide Ea]; Upelluri [cominciò a dire] ad Ea (27′): «Possa tu vivere, o Ea!». [Ed egli si alzò ed Ea prese a sua volta ad augurare] la vita ad Upelluri: «Possa egli vivere, Upelluri, sulla nera terra, egli sul quale [il cielo e la terr]a sono stati costruiti!».

(31′) Ea di nuovo cominciò a parlare ad Upelluri: «Non sai nulla, Upelluri? Nessuno ti ha riferito la notizia? Non conosci quel veloce dio che Kumarbi ha creato contro gli dei? E il fatto che Kumarbi con molta forza progetta la morte contro il dio della tempesta e contro di lui crea un ribelle? Quella diorite (36′) che è cresciuta nell'acqua non la conosci? Quella si è alzata come un fungo (?) e ha sovrastato il cielo, i sacri templi e Hebat! Forse perché, o Upelluri, sei lontano dalla nera terra, non conosci tale veloce dio?».

Upelluri prese a rispondere [ad E]a: «Quando costruirono il cielo e la terra sopra di me, non seppi nulla; (42′) e quando accadde che tagliarono il cielo e la terra con il coltello, neppure allora seppi nulla, ma ora qualcosa mi ferisce la spalla destra e non so chi sia tale dio».

Quando Ea udì le parole, girò la spalla [destr]a di Upelluri e la diorite (47′) si ergeva sulla spalla [des]tra come una lama (?).

27. La menzione delle montagne Kandurna e Lalapaduwa anche in questo frammento è un'ulteriore conferma dell'ipotesi sostenuta da V. Haas (v. n. 25).

Ea prese a parlare agli antichi dei: «Ascoltate le mie parole, o antichi dei, che (esistete) fin dall'antichità e che conoscete i fatti! Riaprite i magazzini della madre, del padre, degli antenati! Si porti il sigillo degli antichi padri e (52′) con esso di nuovo i magazzini siano sigillati e si porti fuori l'antica sega con la quale si separarono il cielo e la terra e si tagli sotto i piedi di Ullikummi, la diorite, che Kumarbi fece crescere come un ribelle contro gli dei!».

La IV col. è mancante di circa 23 righe iniziali e le prime 8 sono molto lacunose.

(A IV 9′) Poi Ea cominciò a dire a Tašmišu: «Va' avanti insieme a mio figlio, non alzarti di fronte a me! La mia mente, dentro di me, si è arrabbiata! I morti che sulla nera terra ho visto con i miei occhi sono polvere, come [...] stanno in piedi.

(13′) [Ea] di nuovo prese a parlare [a Tašmišu]: «Dapprima lo percorsi [...] Ullikummi, la diorite, ora andate e combattetelo ancora! [...] come una porta di ferro, una lama (?), non starà più a lungo!».

Tašmišu [...] cominciò a respingere e per tre volte gridò e andò su nel cielo e gli dei udirono ciò. Per due volte il dio della tempesta (18′) l'eroico re di Kummiya lo udì.

Vennero nel posto dell'assemblea e tutti gli dei cominciarono a muggire come buoi contro Ullikummi, la diorite. Il dio della tempesta saltò sopra il suo carro come un *gagašti*[28] e con il tuono si recò al mare e lo combatté, il dio della tempesta combatté la diorite.

(23′) La diorite [comi]nciò a dire al dio [della tempesta]: «Che cosa ti dirò? O dio della tempesta colpisci! E della sua mente [...] il re [...] sta dentro. Che cosa ti dirò? O dio della tempesta colpisci! Kumarbi in[fila] nella sua mente la saggezza come un grano di collana e io prenderò Kummiya, la città sacra, il tempio e la camera (?),[29] ma io disperderò gli dei [giù dal ci]elo come farina!».

Seguono 17 righe estremamente mutile prima della fine della tavoletta. Il colofone è andato perduto.

28. Forse questo termine indica un animale la cui caratteristica è l'agilità nel salto, come uno stambecco o simili. V. J. Tischler, HED, 462. 29. Cfr. n. 14.

## 1. *Storia di Appu*

1. Testo: CTH 360[2]. – 1.A. KUB XXIV 8 + XXXVI 60; B. KBo VII 18 (+?) KUB XXXVI 59 (+?) KBo XIX 101; C. KBo XXVI 84 (+?) KBo XIX 108; D. KBo XIX 106; E. KUB XLIII 70a; F. KUB XLIII 70b (+) KBo XIX 107; G. KBo XIX 102 + XXVI 85 (+) ABoT 48. – 2. KBo XIX 104 (+) 105. – 3. KBo XXVI 86. – 4. KBo XIX 110. – 5'*. KBo XXII 95: non segnalato nell'edizione della Siegelová; da inserirsi probabilmente nella parte lacunosa fra la fine della II colonna e l'inizio della III per la menzione del dio della tempesta (r. 9').

2. Bibliografia essenziale. *a*) Trascrizioni e traduzioni: J. Friedrich, ZA 49 (1950) 214-225; J. Siegelová, StBoT 14 (1971) 1-17. – *b*) Commenti: J. Friedrich, *op. cit.*, 242-246, J. Siegelová, *op. cit.*, 18-34; H.G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos*, Zürich - New York 1946, 119-120; Idem, in S.N. Kramer (ed.), *Mythologies of the Ancient World*, New York 1961, 154-155; Idem, in W. Röllig (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden 1978, 240-241; B. De Vries, *The Style of Hittite Epic and Mythology*, Ann Arbor 1967 (diss.), 37-41; H.A. Hoffner, in H. Goedicke and J.J.M. Roberts (edd.), *Unity and Diversity*, Baltimore 1975, 139-140; C. Grottanelli, RHA XXXVI (1978) 49-57; E. von Schuler, WdM, 158; Idem, RlA, *s. v.* Literatur bei den Hethitern IIIc.

La *Storia di Appu* è una composizione piuttosto ampia,[1] pervenutaci su più esemplari redatti nel XIII sec., ma risalenti alla tradizione antico-ittita.[2]

Il testo si apre con un breve proemio a carattere innico, che anticipa in forma teorica il tema del racconto: vi si esalta il Sole[3] che nel-

1. Il colofone della prima tavoletta ci informa che il testo continuava su altre.

2. V. J. Siegelová, *op. cit.*, 26-27, che dà un elenco delle forme arcaiche presenti nel testo; cfr. anche CHD, 58, 116: pre-NH/NS.

3. Il nome della divinità è andato perduto nella prima riga frammentaria del testo; ma la caratterizzazione che se ne fa nel proemio come protettrice della giustizia e lo svolgimento della vicenda rendono sicura l'integrazione del nome del dio Sole.

la sua qualità di divinità protettrice della giustizia premia i buoni e annienta i malvagi.[4]

La parte narrativa racconta la storia di Appu, uomo molto ricco, ma privo di figli, che viveva nella città di Šudul. Il dio Sole, probabilmente con l'aiuto del dio della tempesta,[5] lo soccorre e ad Appu nascono due figli, ai quali vengono dati i nomi di Cattivo e Buono. Quando Appu muore, i figli si dividono senza problemi la parte dell'eredità costituita dai beni immobili del padre; ma al momento di spartire il bestiame Cattivo cerca di ingannare il fratello prendendo per sé l'animale migliore – un bue da aratro – e lasciando a Buono una vacca sterile. Il dio Sole interviene per ristabilire la giustizia e la vacca di Buono diventa feconda.

Il racconto sulla prima tavoletta si interrompe a questo punto, ma da frammenti appartenenti ad altre tavolette sappiamo che la controversia fra i due fratelli continua e che essi si rivolgono agli dei per dirimerla.

La fine della storia è perduta; si può però supporre che, in accordo col proemio, essa prevedesse la vittoria di Buono e la punizione di Cattivo.

La trama del racconto è stata ampiamente analizzata dal Grottanelli,[6] che vi ha riconosciuto, accanto ad alcuni elementi specifici, temi e motivi narrativi presenti spesso in altre opere del Vicino Oriente antico e nei racconti di popolazioni lontane nel tempo e nello spazio:[7] in particolare, il tema della coppia ricca senza figli; della richiesta di discendenza agli dei; del nome e del destino dei bambini stabilito per loro al momento della nascita in seguito alle modalità del concepimento;[8] e infine il tema estremamente ampio dei due fratelli nemici e rivali, che si sviluppa, a sua volta, secondo una serie di quattro motivi: i due fratelli hanno nomi e personalità opposte; si separano e vivono per proprio conto; si dividono un'eredità di tipo pastorale; il giudizio divino finale ristabilisce la giustizia.

Si tratta evidentemente di motivi ampiamente diffusi: per il Vicino Oriente, basta pensare alla Bibbia o ai racconti egiziani o ai miti mesopotamici.

Come tratti specifici Grottanelli ha individuato invece il tema della sterilità della moglie di Appu, dovuto alla strana abitudine del

4. Questo concetto è poi sviluppato nella narrazione, dove alla contrapposizione uomini buoni-uomini malvagi del proemio corrisponde la contrapposizione fratello Buono - fratello Cattivo.

5. Il colloquio fra i due dei sull'argomento è purtroppo andato perduto.

6. *Op. cit.*

7. V. C. Grottanelli, *op. cit.*, spec. p. 56 dove parla di «le folklore universel».

8. V. III 8'-11', 14'-17'.

marito di coricarsi con le scarpe, e, possiamo aggiungere, della donna di andare a letto vestita di tutto punto; le scene che mostrano i rapporti fra gli dei, in particolare l'incontro fra il dio Sole e il dio della tempesta, identico a quello di Ullikummi, I tav., IV 43'-50'; le bestemmie di Cattivo che inducono il dio Sole a rinunciare al giudizio. Per quanto riguarda però questi due ultimi elementi, si deve ricordare che la loro peculiarità non vale nei confronti delle altre composizioni mitologiche ittite: le bestemmie di Cattivo ricordano infatti le maledizioni che il dio della tempesta rivolge ad Ea e a tutti gli dei, che sono di ostacolo alle sue ambizioni, nel mito della *Regalità celeste*; l'accoglienza riservata al dio Sole, oltre a trovare il suo parallelo nel mito di Ullikummi, può essere considerata un esempio tipico dell'ospitalità palatina.[9]

Se quindi nella trama della *Storia di Appu* possono ancora essere individuate tracce di una tradizione orale molto arcaica, sorta in ambito pastorale[10] e adattata poi ad una società di tipo agricolo,[11] la forma erudita in cui essa ci è pervenuta presenta l'opera come prodotto dell'alta cultura scribale.[12] Nel nostro testo sono infatti impiegati frequentemente mezzi stilistici[13] e *topoi* letterari,[14] che permettono di avvicinarlo, dal punto di vista formale, alle opere del ciclo di Kumarbi[15] e al *Racconto della Vacca, del dio Sole e del pescatore*. Questi elementi sono stati ritenuti sufficienti dal Güterbock[16] per classificare anche la *Storia di Appu* come «letteratura di origine hurrita», pur in assenza di una versione hurrita del mito.[17] Gli studi più recenti, in particolare quello della Siegelová,[18] hanno messo in dubbio tale af-

9. Si veda per es. l'ospitalità riservata nelle cosiddette *Cronache di palazzo* ai «fratelli del re»: KBo III 34 III 17'-19', 21'-22', 24'-25'.

10. V. C. Grottanelli, *op. cit.*, 56: la ricchezza di Appu è formata da bestiame e metalli; il dio Sole ha qui le caratteristiche di Essere Supremo.

11. *Ibidem*: il bue da aratro è l'animale migliore; il dio Sole è affiancato da altre divinità.

12. Si veda per es. la giustificazione addotta da Cattivo per la divisione dal fratello sull'esempio dei grandi dei del pantheon mesopotamico.

13. Uso del parallelismo; ripetizione di frasi e episodi; epiteti: v. J. Siegelová, *op. cit.*, 30-31.

14. L'accoglienza del dio Sole da parte del dio della tempesta; il conto dei mesi per il parto; la descrizione della nascita dei bambini: J. Siegelová, *op. cit.*, 31-33.

15. In particolare, la *Regalità celeste*, il *Canto di Ullikummi*, il mito di Hedammu, il Monte Wašitta, il mito di Argento.

16. In W. Röllig, *op. cit.*, 240-241. Cfr. anche H.A. Hoffner, *Unity* (cit.), 139 s., che classifica questo mito fra i miti hurriti minori, e E. von Schuler, WdM, 158.

17. Asserita da E. Forrer, ZDMG NF I (1922) 188, ma mai individuata.

18. *Op. cit.*, 33-34.

fermazione, perché basata su dati poco significativi,[19] e hanno posto piuttosto l'accento sui tratti che possono far pensare ad una elaborazione propriamente anatolica di elementi insieme mesopotamici e ittiti.[20]

Le varie analisi condotte sulla *Storia di Appu* hanno così evidenziato, ognuna per la propria parte, quanto quest'opera sia complessa, sia per la diffusione dei temi narrativi in essa contenuti, sia per la molteplicità degli elementi eruditi sviluppati, sia, in ultima analisi, per il cosmopolitismo della tradizione cui essa attinge.

Possiamo quindi affermare di essere ancora una volta in presenza di un'autentica espressione di quella cultura composita che caratterizzava la scuola scribale di Hattuša.

Va infine osservato che il colofone della *Storia di Appu*, come quello del *Racconto della Vacca, del dio Sole e del pescatore*, non riporta alcuna indicazione che permetta di inserire questo testo in uno dei tre gruppi in cui possono essere divisi i testi mitologici ittiti:[21] lo scriba annota semplicemente «Prima tavoletta di Appu. Non finita». Questo significa evidentemente che lo scriba ittita che ha copiato o composto il testo lo considerava diverso rispetto agli altri: certamente non è un *mugawar* o un *uddar*, ma neppure un «canto» (SÌR) delle imprese di una divinità o di un eroe. Il mito costituisce in questo caso una esemplificazione di quanto enunciato nel proemio in forma elogiativa: la divinità solare garantisce dal cielo l'applicazione della giustizia fra gli uomini, analogamente, possiamo aggiungere, a quello che fa il sovrano sulla terra. La narrazione assume così una connotazione etica, che non trova riscontro negli altri miti e che giustifica la diversa valutazione da parte dello scriba di questo racconto, in qualche modo assimilabile alle raccolte di esempi di interventi regi di ristabilimento della giustizia.[22]

19. Come eventuali elementi che potrebbero risalire ai Hurriti la Siegelová individua solo la menzione di *IŠTAR* di Ninive e del dio della tempesta, signore di Kummiya, come fratello e sorella, e la menzione degli dei paterni, il cui impiego però nei rituali hurriti è concettualmente diverso.

20. Le caratteristiche della divinità solare, la residenza di questo dio e degli altri riporterebbero al territorio mesopotamico; nella letteratura accadica non ci sono paralleli per la storia di Appu, che trova invece analogie con altre storie anatoliche. Anche H.A. Hoffner, in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* 6 (1987) 409-410, riconosce che fra i così detti miti hurriti minori solo il mito di Kešši ha realmente un retroterra hurrita: in Appu né i nomi degli dei né quelli degli uomini sono hurriti e i luoghi citati non sono identificabili.

21. Si veda l'introduzione.

22. Si vedano per es. gli episodi narrati nelle cronache di palazzo, nelle istruzioni regie, ecc.

La definizione, che molti studiosi moderni[23] hanno dato di questa opera letteraria come *Märchen* (fiaba), non sembra in ogni caso applicabile sia perché è difficile, come si è visto, operare distinzioni di genere letterario all'interno delle composizioni a carattere mitologico,[24] sia perché mancano elementi nel testo ittita: non si può dire infatti che protagonisti della storia di Appu siano uomini e non dei, dal momento che il proemio dichiara esplicitamente il suo intento di esaltare il dio Sole, che può quindi essere considerato il reale protagonista della vicenda; comunque, manca troppo dell'opera completa per valutare correttamente la portata della presenza divina.

(1.A I 1) [...] ... [...] egli[1] che premia gli uomini [g]i[us]ti[2] e abbatte gli uomini malvagi[3] come alberi, (5) egli che colpisce sul cranio gli uomini malvagi come *šakšakiluš*[4] annientandoli.[5]

(C'era una volta) una città – Šudul[6] il suo nome – nel paese di Lulluwa,[7] che è posto sulla riva del mare. E là c'era un uomo – (10) Appu è il suo nome – che era il più ricco all'interno del paese.

I suoi b[uoi] e le sue pecore erano numerose. Per quanto riguarda a[rgen]to, oro e l[apislaz]uli ne aveva raggranellati un intero mucchio.

23. Si vedano i lavori, citati nella bibliografia, del Friedrich, del Güterbock, del De Vries, della Siegelová.

24. Si veda quanto osserva a questo proposito C. Grottanelli, *op. cit.* 49.

1. Cioè il dio Sole: v. n. 3 all'introduzione.

2. Viene qui usato il termine itt. *handant-*, corrispondente al sumerogramma $^{(lú)}$NÍG.SI.SÁ, col quale è indicato il nome del fratello «Buono».

3. Si trova qui il termine ittita *huwappa-*, che è una delle letture del sumerogramma $^{lú}$ḪUL usato per il nome del fratello «Cattivo».

4. Termine ittita non interpretato. Ho seguito per questo passo la traduzione di H.A. Hoffner, *op. cit.*, 139. La Siegelová, *op. cit.*, 19, in accordo con S. Alp, Anatolia 2 (1957) 8, ritiene possibile che *šakšakila-* indichi una parte del cranio, forse la nuca; in questo caso la traduzione sarebbe: «... che colpisce sul cranio, alla nuca, gli uomini malvagi annientandoli».

5. Nel proemio è usata regolarmente la forma iterativa del verbo (*šarliškizzi*, *lilakki*, *harnikzi*) e durativa (*walhannai*) per sottolineare che l'intervento del dio Sole è costante e non sporadico.

6. Città altrimenti sconosciuta.

7. Secondo J. Friedrich, *op. cit.*, 242-243, il paese di Lulluwa potrebbe essere identificato con il paese abitato dai Lullu, popolazione ben nota dalle iscrizioni assire, urartee e dai testi di Nuzi, nel territorio dello Zagros. È però improbabile che queste popolazioni si siano estese fino al mare (Mar Caspio o Golfo Persico) come indicato nel nostro testo: v. J. Siegelová, *op. cit.*, 19-20.

(15) Non gli mancava niente eccetto una cosa:[8] non aveva né un figlio né una figlia.

Quando i capofamiglia[9] di Šudul sedevano a mangiare davanti a lui, uno dava a suo figlio p[ane] e carne, (20) [un altr]o dava a suo figlio da bere, ma [A]ppu non aveva nessuno a cui dare pane.

[Il tav]olo, coperto dalla [tovag]lia, veniva posto davanti all'altare.

App[u] si [alz]ava e [a]ndava nella sua casa. (25) Nel letto r[ifa]tto si coricava con le scarpe.

[La moglie] di Appu prendeva ad interrogare i famigli: «Non (mi) ha mai presa! Mi prenderà forse ora?».[10]

La donna andava (30) a coricarsi vestita accanto ad Appu.

(Una volta) [A]ppu si destò dal sonno [e] sua moglie prese ad interrogarlo: «Non mi hai mai presa! Mi prenderai ora?».

(35) [A]ppu ascoltò e prese a dirle: «Tu sei una [donn]a e come tale non sai niente!».

Appu si alzò dal letto, prese un agnello bianco (40) e andò dal dio Sole.[11]

Il dio Sole g[uardò] giù dal cielo; si tramu[tò] in un giovane, andò da Appu e prese ad interrogarlo: (45) «Qual è la tua mancanza?[12] [Io] te ne [libererò (?)]!».

(II 1) [Appu] ascoltò e prese a ri[spond]ergli: «Mi è stata data ricchezza, mi sono stati dati [buoi e pecore]! Una sola cosa mi manca: non ho né un figlio né una figlia!».

Il dio Sole ascoltò (5) e prese a rispondergli: «Va'! Bevi, bevi fino all'ebrezza! Va' nella tua casa e coricati come si deve[13] con

8. Lett.: «non gli mancava niente, gli mancava una cosa».

9. Lett.: «gli anziani» (LÚ$^{MEŠ}$ ŠU.GI).

10. È qui usato il verbo itt. *katta ep-* «prendere giù», nel senso di «possedere sessualmente». Vuol forse indicare questa frase che Appu non aveva mai avuto rapporti completi con sua moglie?

11. Quando indicata, la complementazione fonetica allude al nome ittita del dio Sole, Ištanu: *-uš* I 41, II 4, 11, 15, IV 13, 22, 30; *-un* II 12.

12. Il termine ittita usato è *waštul* lett. «colpa, peccato, difetto, mancanza», col quale si definisce tutto ciò che viene ad infrangere l'ordine naturale delle cose.

13. Lett.: «bene». – Sembra che l'ebrezza aiuti Appu a superare i suoi problemi di rapporto con la moglie.

tua moglie nel letto rifatto! Allora gli dei ti daranno un figlio maschio».

(10) Appu, dopo avere udito ciò, tornò nella sua casa, mentre il dio Sole ritornò nel cielo.

Il dio della tempesta[14] vide il dio Sole dalla distanza di tre miglia e prese a dire al suo vizir: «È la prima volta che (15) viene il dio Sole, il pastore del paese![15] Forse che il paese è stato per caso distrutto? Forse che le città sono state per caso abbattute? Forse che le truppe sono state per caso sconfitte?[16] Date disposizioni al cuoco e al coppiere (20) per offrire a lui da mangiare e da bere!».

Egli venne...

La fine della colonna è molto lacunosa e non esistono duplicati che permettano integrazioni. Si capisce solo che il dio della tempesta chiede informazioni al dio Sole (rr. 23-24: «il dio della tempesta al/ il dio Sole [...] e [prese a] in[terrogarlo...»), il quale lo ragguaglia sul suo operato (r. 27: «[prese a] ri[spondere...»).

Anche l'inizio della III colonna è andato perduto (mancano secondo l'edizione ca. 30 righe, parzialmente integrabili con il testo I.D).

Il testo 5*, in cui sono menzionati «discendenza» (r. 4′), Appu (rr. 5′], 6′, 8′]) e il dio della tempesta (r. 9′), può inserirsi qui o alla fine della II colonna.

(III 1′) La moglie di Appu rimase incinta; passò il primo mese, il secondo mese, il terzo mese, il quarto mese, il quinto mese, il sesto mese, il settimo mese, l'ottavo mese, il nono mese; venne il decimo mese e la moglie di Appu partorì un figlio maschio.

La [levatr]ice prese il bambino e lo pose (5′) sulle ginocchia di Appu. Appu prese a rallegrarsi del figlio, cominciò a cullarlo e gli dette il dolce nome di «Cattivo»[17] (dicendo): «Poiché i miei

14. Indicato qui con l'ideogramma $^{d}$U e la complementazione fonetica ambigua *-aš* (così anche in II 23 e IV 15).

15. Per questo epiteto di origine mesopotamica v. J. Siegelová, *op. cit.*, 22-23.

16. Queste frasi esprimono la meraviglia del dio della tempesta per la insolita visita del dio Sole.

17. Idg. $^{(lú)}$ḪUL, al quale corrispondono le letture ittite *huwappa-* e *idalu-*. Coerentemente col proemio (v. n. 3) il nome di questo figlio di Appu dovrebbe essere *Huwappa*, ma, forse per errore, lo scriba usa talvolta la complementazione fonetica *-lu*, intendendo evidentemente *Idalu*.

dei paterni[18] n[on hanno preso] la strada buona, ma hanno tenuto la strada cattiva, (10′) il suo nome sia ['Cattivo']!».[19]

Per la seconda volta [la moglie di A]ppu rimase incinta. [Ven]ne il [decimo mese] e la donna partorì un figlio maschio.

La levatrice [pre]se [il bambino e Appu gli dette il nome «Buono»[20] (dicendo): «Orsù! Lo si chiami col nome «Buono»![21] (15′) Poiché i miei dei [paterni] hanno preso la strada buona [e non hanno tenuto quella cattiva], orsù, il suo nome sia «Buono»!».

[I figli di Appu crebb]ero; divennero giovani uomini [e] raggiunsero il [tem]po [della virilità].

(IV 1) [Quando] i figli di A[ppu, cre]sciuti e [divenuti giovani uomini,] ebbero raggiunto il tempo della virilità, Appu [morì e i suoi beni] furono [divisi] e anche la casa [fu divisa (?)].

Il fratello [«Catti]vo» [prese a] di[re] al fratello «Buono»: (5) «[Noi] ci divideremo e vivremo s[eparati]!».

Il fratello «Buono» prese a [d]ire [al fratello «Cattivo»]: «Chi mai [si comporta in questo modo?]».

Il fratello «Cattivo» [p]rese [a dir]e al fratello «Buono»: «Come le montagne [st]iano [separate], (10) come i fiumi [sc]orrano s[eparati] e come gli dei [vi]vano separ[ati], io te lo narr[erò]! [Il dio Sol]e abi[ta] a Sippar, ma [il dio] Luna abi[ta] a Kuzina; (15) [il dio] della tempesta abi[ta] a Kummiya, ma *IŠTAR* abi[ta] a Ninive; Nanaya [abita] a Kiššina, ma Marduk a[bita] a Babilonia.[22] E come gli dei abi[tano] separati, (20) così noi [abite]remo separati!».

18. Per queste divinità, menzionate in ambito mitologico anche nel testo di Kešši (KUB XVII 1 II 7), come divinità personali v. J. Siegelová, *op. cit.*, 23-24.

19. Si allude qui probabilmente alle difficoltà di concepimento che hanno preceduto questa nascita.

20. V. n. 2. La nascita di questo secondo figlio evidentemente non ha creato problemi.

21. La narrazione è qui abbreviata. Il testo I.B.9′ ss. riporta la versione più ampia: «E la moglie di App[u partorì un figlio maschio. La levatrice prese il bambino] e lo [depose sulle ginocchia di Appu. Appu prese a rallegrarsi] del figlio, cominciò [a cullarlo e gli dette il nome 'Buono' (dicendo)]: 'Ors[ù! Lo si chiami col nome 'Buono'!] ...».

22. Come ha rilevato J. Siegelová, *op. cit.*, 24-25, il racconto del fratello «Catti-

Allora «Cattivo» e «Buono» cominciarono a dividere i loro averi, mentre il dio Sole guardava g[iù] dal cielo.

[E metà degli averi] la prese il fratello «Cattivo» e [l'altra me]tà (25) la dette a suo fratello «Buono».

Essi [possedevano anche degli animali (?)]:[23] uno era un bove da aratro [e l'altro] una vacca. [Allora] «Cattivo» prese [per s]é il bove da a[ratro] – cioè il bove buono – m[a la va]cca – cioè il [bov]e cattivo – (30) [lo dette a] suo [fratel]lo «Buono».

Il dio Sole [guar]dò [giù dal] cielo (e disse): «Orsù! [...] ... la vacca diventi buona [e] partorisca [...]!».

Prima [tavolet]ta (della storia) di [Ap]pu. Non è finita.

Le altre tavolette sono troppo frammentarie per consentire una traduzione continua. Si capisce soltanto che il conflitto fra i due fratelli per la divisione dei beni del padre prosegue fino a che essi si rivolgono agli dei.

(1.G 4') [Quando essi] giunsero a [Sipp]ar, si presentarono in giudizio di fronte al dio Sole (5') [e il dio Sole] favorì [il fratello] «Buono».

vo» serve a giustificare la sua richiesta di divisione dei beni e il suo desiderio di vivere da solo, lontano dal fratello «Buono». Ci si aspetta quindi che le divinità qui menzionate come esempio siano costituite da coppie di fratelli; e in effetti le sei divinità possono essere divise in tre coppie: il dio Sole e il dio Luna, il dio della tempesta e *IŠTAR*, Nanaya e Marduk. Per quanto riguarda la prima coppia possiamo osservare che qui il dio Sole (malgrado la complementazione fonetica ittita) è presente nella versione mesopotamica (accadico Šamaš), dal momento che gli è attribuita come sede la città babilonese di Sippar (attuale Abu Habba); lo stesso vale probabilmente anche per il dio Luna (mesopotamico Sin), anche se non conosciamo l'ubicazione della città di Kuzina. In ambito babilonese Šamaš è di solito menzionato come figlio di Sin; ma in alcuni casi sono entrambi citati come figli di Anu o di Enlil e quindi considerati fratelli: evidentemente lo scriba ittita si rifà a questa seconda tradizione. La seconda coppia è costituita da due divinità ben conosciute dal ciclo di Kumarbi: Tešub, signore della città nord-mesopotamica di Kummiya e principale dio del pantheon hurrita, e *IŠTAR*, sua sorella, venerata con particolare devozione nella città di Ninive, situata sull'alto Tigri (attuale Kuyungik), conosciuta in ambito hurrita col nome di Šaušga. La terza coppia è formata dal dio nazionale babilonese, protagonista del poema della creazione *enuma eliš*, e dalla dea sumero-accadica Nanaya, attestata già all'epoca di Ur III con attributi che la rendono simile a Inanna e *IŠTAR*, identificata talvolta con Sarpanītu, sposa di Marduk. Il suo luogo di culto, Kiššina, non è conosciuto, a meno di non supporre con J. Friedrich, *op. cit.*, 245, una variante del nome della città sud-mesopotamica di Kiš (attuale Tell Okheimir).

23. L'integrazione è a senso.

[Allora «Cattivo»] cominciò a [bes]temmiare. Il dio Sole udì le bestemmie e disse [cos]ì: «Io non [decider]ò il processo per voi! Orsù, *IŠTAR*, la regina di Ninive, ve lo decida!».

(19′) [«Cattivo» e «Buono» si incammina]rono e, quando giunsero a Ninive si presentarono ad *IŠTAR* [in processo] e [*IŠTAR* favorì il fratello «Buono»] ... [...].

La fine della storia non è conservata.

Per la possibilità che essa trovi un seguito nel *racconto della vacca, del dio Sole e del pescatore*, nel quale interviene ancora una volta come principale attore divino il dio Sole, v. più avanti.

## 2. *Storia della vacca, del dio Sole e del pescatore*

1. Testo: CTH 363: KUB XXIV 7 II 45 ss.

2. Bibliografia essenziale: *a*) Trascrizione e traduzione: J. Friedrich, ZA 49 (1950) 224-233. – *b*) Commenti: J. Friedrich, *op. cit.*, 247-253; H.G. Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos*, Zürich - New York 1946, 121-122; Idem, in W. Röllig (ed.), *Altorientalische Literaturen*, Wiebaden 1978, 241; B. De Vries, *The Style of Hittite Epic and Mythology*, Ann Arbor 1967 (diss.), 41-45; H.A. Hoffner, in H. Goedicke and J.J.M. Roberts (edd.), *Unity and Diversity*, Baltimore 1975, 141; Idem, in *Fest. E. Lacheman*, 189-194; E. von Schuler, WdM, 163-164; Idem, RlA, *s. v.* Literatur bei den Hethitern IIId; A. Ünal, in H. Hecker und W. Sommerfeld (edd.), *Keilschriftliche Literaturen* (XXXII RAI), Berlin 1986, 132.

Il racconto è conservato in un unico esemplare, redatto nel XIII secolo[1] molto danneggiato e difficilmente integrabile.

La prima parte della tavoletta contiene un inno ad *IŠTAR* e alle sue ierodule, per il cui tramite la dea dimostra agli uomini il suo favore o la sua inimicizia.[2]

Il rapporto dell'inno col racconto successivo non è affatto chiaro a causa della lacunosità della seconda colonna della tavoletta: l'inno infatti si interrompe alla r. 26/27 e, quando il testo riprende dopo una lacuna di ca. 17 righe, è già iniziato il racconto mitico, che non è però intellegibile fino alla r. 51′. In tali condizioni non sappiamo quindi se l'inno costituisca il prologo del racconto, come suggerisce

1. V. H.A. Hoffner, *Fest. E. Lacheman*, 194.

2. Per l'inno v. A. Archi, OA 16 (1977) 305-311.

H.G. Güterbock,[3] oppure se si tratti di due composizioni letterarie diverse copiate poi da uno scriba sulla stessa tavoletta.[4]

Il mito narra la storia di un bambino nato dalla passione del dio Sole per una vacca eccezionalmente bella. Al momento del parto, la vacca, sconvolta per aver dato alla luce un essere umano e non un vitello, cerca di uccidere il figlio. Il dio Sole interviene dal cielo e salva il bambino dalla madre; lo affida ad un altro dio perché lo nasconda fra le montagne sotto la protezione di uccelli e serpenti. Qui il bambino viene trovato da un pescatore, privo di figli, che lo porta a casa sua e, con la complicità della moglie, fa credere agli abitanti del villaggio dove vive che il bambino sia suo.

Il seguito[5] del racconto è andato perduto e non sappiamo quindi che cosa sia accaduto del bambino, anche se possiamo presumere per lui un destino fuori dal comune data l'eccezionalità della sua nascita.[6]

Come risulta dal colofone che riporta il numero di serie della tavoletta,[7] questo mito appartiene ad una composizione più ampia. H.G. Güterbock[8] ritiene che si tratti della continuazione della *Storia di Appu* per la presenza all'inizio della storia del dio Sole e della vacca, che egli identifica con la vacca sterile assegnata dal fratello «Cattivo» al fratello «Buono» proprio nel testo di Appu. H.A. Hoffner[9] esclude questa interpretazione che è basata, a suo avviso, su elementi inconsistenti; altri studiosi[10] preferiscono non pronunciarsi.

A mio avviso è possibile che la *Storia di Appu*, da una parte, e la *Storia della Vacca, del dio Sole e del pescatore*, dall'altra, facciano parte di uno stesso ciclo di apologhi composti per dimostrare che le divinità – nel caso particolare il dio Sole (a cui è dedicato il proemio della Storia di Appu e che interviene in entrambe le narrazioni) e *IŠTAR* (a cui è rivolto l'inno nella prima parte della tavoletta KUB XXIV 7 e che esprime il giudizio favorevole al fratello «Buono» nella

3. JCS 5 (1951) 144; v. anche H.A. Hoffner, in *Unity* (cit.), 142.

4. Cfr. J. Friedrich, *op. cit.*, 224-225.

5. Che il racconto prosegua risulta dal colofone, dove si dice che il testo «non (è) finito».

6. Cfr. A. Unal, *loc. cit.*, sulla base del confronto con gli altri testi ittiti (il testo di Zalpa = CTH 3; il testo su Anum-ḫirbi = CTH 2) e vicino-orientali (soprattutto la leggenda di Sargon, che ne costituisce l'archetipo) che impiegano il motivo dell'esposizione di un bambino.

7. È incerto se si tratti del numero due o del numero tre.

8. *Kumarbi* (cit.), 121-122. L'ipotesi sembra accolta anche da B. De Vries, *op. cit.*, 141, e E. von Schuler, WdM, 158.

9. *Unity* (cit.), 140-141.

10. J. Friedrich, *op. cit.*, 247; J. Siegelová, StBoT 14 (1971) 3.

*Storia di Appu*)[11] – intervengono sempre per aiutare gli uomini giusti e restaurare l'ordine naturale dell'universo: Appu e il pescatore avranno i figli tanto desiderati, la vacca del fratello «Buono» diverrà feconda, il fratello «Cattivo» sarà punito ecc.

In questo quadro è anche plausibile che la *Storia della vacca, del dio Sole e del pescatore* costituisca il seguito della *Storia di Appu*, visto che entrambe le composizioni prevedono un intervento del dio Sole per far sì che la vacca partorisca.

A sostegno dell'ipotesi che i due testi risalgano almeno ad una matrice comune, è bene ricordare che essi presentano molti tratti comuni sia sul piano contenutistico che su quello formale.

Per quanto riguarda il contenuto basta pensare al ruolo svolto dal dio Sole in entrambi i racconti; alla presenza in tutti e due di una coppia senza figli; alla indeterminatezza dell'ambientazione geografica. Dal punto di vista formale possiamo osservare che i due testi impiegano *topoi* letterari analoghi[12] e motivi della tradizione mesopotamica;[13] simile è inoltre il tono sentenzioso con cui Appu e il pescatore parlano alle mogli, tipico di una letteratura di tipo sapienziale; in nessuno dei due colofoni è presente un termine che valga a definire il testo.[14] Si tenga infine presente che il colofone di KUB XXIV 7 menziona un uomo il cui nome inizia con la sillaba $^{m}A$[-, che fa pensare ad Appu, anche se il nome di questo personaggio è sempre scritto nella forma $^{m}Ap$-*pu*.[15]

(II 51′) [...] e [te]nera e[rb]a. E [la vacca mangia]va canne.[1] La vacca era ec[cezionalment]e[2] prosperosa [e] diventava (sempre più) [be]lla. Il dio Sole gu[ardò] giù dal cielo e lo travolse il desiderio per la vacca prosperosa.[3] (Allora) [si mutò] in gio[vane

11. In questa ottica si può ipotizzare che la prima tavoletta del ciclo sia quella della *Storia di Appu*; la seconda, in gran parte perduta, riguardi la lite di «Cattivo» e «Buono» davanti agli dei con il giudizio finale di *IŠTAR* che premia «Buono» e punisce «Cattivo»; la terza sia KUB XXIV 7, che inizia con l'esaltazione di *IŠTAR* e del suo giudizio e prosegue riprendendo la storia del rapporto fra il dio Sole e la vacca interrotto alla fine della prima tavoletta.

12. Si veda il conto dei mesi e la descrizione del riconoscimento dei bambini; questi *topoi* ricorrono anche nei testi del ciclo di Kumarbi.

13. Per il nostro testo si veda il motivo dell'esposizione del bambino; per Appu v. n. 20 all'introduzione.

14. Cfr. introduzione ad Appu. 15. V. J. Siegelová, *op. cit.*, 3.

1. Così H.A. Hoffner, *Fest. E. Lacheman*, 190 (GI-*an* e non ZI-*an*).

2. Per questa traduzione della locuzione *mekki marri*, v. CHD, 185.

3. Così secondo l'integrazione proposta da H.A. Hoffner, *loc. cit.*, per la r. 54′: [SIG,?-*an*?-*ti*?...].

uomo,] (55′) scese giù dal cielo e [...] si mise a [par]lare con la vacca: «Chi ... [...] sei tu che continui a pascere la [nostr]a erba, che [mangi] i teneri germogli [app]ena sp[untati] e che stai rovinando l'erba del prato?».[4] (60′) [La vacca] prese a [di]re in risposta: «...[

Segue un brano molto frammentario, nel quale si svolge una animata conversazione fra il dio Sole e la vacca; dopo di che la vacca diventa gravida per opera evidentemente del dio Sole.

(III 17′) ... [Passò il primo mese,] il secondo mese, il terzo m[ese, il quarto mese, il quinto mese, il sesto mese, il settimo mese, l'ottavo mese,] il nono mese; ven[ne] il decimo mese [e la vacca partorì un figlio]. (20′) La vacca [gridò su] verso il cie[lo e] guardò infuriata [il dio Sole.] Prese a di[re al dio Sole:] «Io g[rido] misericordia! I piedi [di un vitello] sono quattro; allora p[erc]hé io ho partorito questo che ne ha due?». La vacca spalancò la bocca come un leone (25′) e cercò di avvicinarsi al figlio per mangiarlo: la vacca mosse [la sua testa] come un'onda per dar[gli addosso] ed avanzò [per uccidere] il f[igli]o.[5]

Allora il dio Sole guardò] giù dal cielo [...] e si pre[sentò] alla vacca [...].

Il testo prosegue in condizioni molto frammentarie. Si capisce che il dio Sole salva il bambino dalla vacca infuriata e lo conduce con sé in cielo. Qui lo affida ad un dio, il nome del quale è andato perduto, affinché lo nasconda fra le montagne, affidandone la cura a uccelli e serpenti.

Anche l'inizio della IV colonna è mutilo. Quando il testo diventa intellegibile, troviamo un pescatore che sta vagando per quelle montagne e che, avendo scorto qualcosa da lontano su una roccia, va a controllare.

(IV 22′) ... [Il pescatore] prese a [dire fra sé:] «Andrò a vede-

4. Diversamente J. Friedrich, *op. cit.*, 227: «[We]nn frisches Grün (?) [ist (?) und (?) du (?) es (?) abfrisst (?)] [x, s]o richtest du die Wiese dauernd zugrunde».

5. Diversa la traduzione e l'interpretazione del passo di H.A. Hoffner, *op. cit.*, 192-193, secondo il quale la vacca mangia la placenta e si avvicina al figlio per allattarlo: «The cow opened her mouth like a lion and goes to the child to eat (the attached fetal membranes). Like a ware she released her aft[erbirth,] and went to the child [to suckle it]».

re!». [...] ... [...] arrivò davanti al bambino; [allora gli uccelli] *zariyalla* [...] (25′) e le tadorne si alzarono in volo, [...] si alzarono sempre più in alto [finché non arrivarono in cielo.

[...] i serpenti indietreggiarono [... Il pescatore] struscia il corpo e la testa [del bambino] (30′) [...] gli struscia gli occhi. Allora il pescatore [pre]se a dire fra sé: «In qualche modo io ho [impietosito (?)] gli dei ed essi hanno t[olt]o il pane impuro dalla pietra. Sono apparso al dio Sole ed egli mi ha guidato qui a causa (35′) [del bambino]. Tu sai bene, o dio Sole, che io non ho figli e proprio per il bambino mi hai guidato fin qui! Per colui che gli è caro il dio Sole depone pane p[uro!]».[6]

Il pescatore sollevò il bambino [da] terra, cominciò a cullarlo e (40′) si rallegrò [di lui;] lo prese in collo [e lo] portò v[i]a.

Il pescatore, arrivato nella città di Urma,[7] entrò nella sua casa e si sedette su una seggiola. Poi prese a dire a [su]a moglie: «Fa' attenzione a ciò che ti dico! (45′) Prendi questo bambino, va' in camera, sdraiati sul letto e comincia a gridare! Tutti in città ti sentiranno e diranno: 'La moglie del pescatore ha partorito un figlio!' E ci porteranno chi pane, chi birra, chi carne. La mente di una donna è ragionevole, (50′) ma essa è esclusa dal comando: essa dipende dall'autorità degli dei; la donna vive in condizione subordinata e non disubbidisce alla [paro]la dell'uomo!».

[Ed] essa ascoltò la parola dell'uomo; entrò [in camera,] si sdraiò sul letto [e si mise a gridare].

(55′) [E qua]ndo gli abitanti della città senti[rono, presero a di]re: «Guarda! La moglie del [pescatore ha partorito un figlio!]».

Gli abitanti della città [dissero proprio] così [e] cominciarono a [por]tar[le] (doni): [alcuni le por]tarono [pane,] altri le [por]tarono [car]ne [(e) birra].

Terza/Seconda (?) [tavolet]ta (della storia) di A[-...]. Non è finita.

6. Le espressioni «pane impuro» e «pane puro» sono impiegate in modo simbolico per rappresentare rispettivamente la inimicizia e il favore degli dei.

7. La città di Urma non è altrimenti attestata.

# Repertorio dei nomi divini

| | |
|---|---|
| $^{d}$A.GILIM | Ideogramma di incerta interpretazione, con cui viene designato nella Teogonia uno degli dei che esorcizza Kumarbi. |
| $^{d}$A.NUN.NA.GÉ | Ideogramma che designa i così detti «dei antichi» (in ittita *karuileš šiuneš*/DINGIR$^{meš}$) confinati dagli dei della generazione successiva negli Inferi. |
| Alalu | Dio sumerico, primo re degli dei e padre di Kumarbi nella Teogonia. |
| Ammezzadu | Uno degli dei antichi, invocato nel proemio della Teogonia, il cui nome non è analizzabile. |
| Ammunki | Uno degli dei antichi, invocato nel proemio della Teogonia in coppia con Minki. |
| Antu | Dea mesopotamica, paredra di Anu. |
| Anu | Grande dio sumerico del cielo, secondo re degli dei nella Teogonia, spodestato ed evirato da Kumarbi, che ne inghiotte il seme, da cui nascerà il dio della Tempesta. |
| Anzili | Dea ittita che presiede alle nascite insieme alla dea Zukki. |
| Aranzah | Nome hurrita del Tigri, divinizzato come tutti i fiumi e le montagne in ambito ittita, figlio di Kumarbi. |
| Aruna | Personificazione divina del Mare, personaggio importante nei miti di Ullikummi, di Hedammu e in quello di Telipinu e la figlia del Mare. Spesso è definito «grande». |
| Aštabi | Dio hurrico della guerra, corrispondente al dio sumerico ZA.BA$_4$.BA$_4$. |
| Ea | Nome accadico del dio della saggezza e delle acque dolci, signore dell'*APSÛ*, corrispondente al dio sumerico Enki. |
| Enki | *v.* Ea. |
| Enlil | Principale dio del pantheon sumerico, signore della città di Nippur, talvolta identificato nei testi ittiti con Kumarbi. |
| Eštan | Nome hattico del dio Sole: *v.* $^{d}$UTU. |

| | |
|---|---|
| $^{d}$GÌR | Ideogramma indicante una divinità del grano. |
| $^{d}$GUL-šeš | Dee del fato, spesso collegate alle divinità Papaya e Ištuštaya, fissano i limiti del destino umano, simili alle Parche. |
| Halki | Divinità ittita personificazione del grano. |
| Hannahanna | Dea anatolica della saggezza e della magia che presiede alla fertilità umana ed agricola, a cui gli dei si rivolgono spesso per consiglio ed aiuto. Il nome, costituito probabilmente dal raddoppiamento del termine ittita *hanna-* «nonna», può essere scritto anche in forma ideografica $^{d}$NIN.TÙ e $^{d}$MAḪ. |
| Hapantali | Divinità protettrice di origine hattica, appartenente alla cerchia di Inara. |
| Hašamili | Dio protettore di origine hattica, che ha il potere di nascondere i viandanti. Sono menzionati dei «fratelli di Hašamili» nel mito della scomparsa del Sole. |
| Hatepi/una | Dea di origine hattica nota come sposa del dio Telipinu, da identificarsi probabilmente con la figlia del Mare. |
| Hebat | Dea hurrita, sposa del dio della tempesta Tešub e madre del dio Šarruma. |
| $^{gud}$Hurri | Uno dei tori del dio della tempesta, *v.* $^{gud}$Tella. |
| $^{d}$IM | Ideogramma che individua il dio della tempesta, principale divinità del pantheon ittita e signore degli dei, protagonista di molti miti, indicato anche con l'ideogramma $^{d}$U. È venerato dagli Ittiti col nome Tarhun(t)a, dai Hatti col nome Taru e dai Hurriti col nome Tešub. |
| Immarni | Personificazione divina del concetto di fertilità. |
| Impaluri | Vizir del Mare nei miti del ciclo di Kumarbi. |
| Inanna | Dea sumerica dell'amore e della guerra, corrispondente alla dea accadica *IŠTAR*. |
| Inara | Antica dea anatolica protettrice della regalità, presente già nei testi di Kaniš/Kültepe, figlia del dio della tempesta. Il suo nome è una delle possibili letture dell'ideogramma $^{d}$LAMA. |
| Iširra | Designazione collettiva di divinità presenti solo nel mito di Ullikummi. |
| Išhara | Dea di origine mesopotamica, che presiede al giuramento e alla medicina, associata in ambito ittita agli dei antichi. |
| $^{d}$*IŠTAR* | Dea accadica dell'amore e della guerra, signora di Ninive, identificata con la dea hurrita Šaušga, sorella e alleata di Tešub. |

| | |
|---|---|
| Ištanu | Nome ittita del dio Sole: *v.* $^{d}$UTU. |
| Ištuštaya | Divinità ittita di carattere ctonio che presiede, insieme a Papaya, al destino degli uomini. |
| $^{d}$KA.ZAL | Divinità non identificata figlia di Kumarbi. |
| $^{d}$KAL | Dio protagonista del mito omonimo, di cui si ignora il nome ittita, elevato da Ea e Kumarbi alla regalità celeste per contrapposizione a Tesub. |
| Kamrušepa | Nome che designa in ambito ittita e luvio la grande dea anatolica della magia, nota nel nord hattico e palaico col nome di Katahzip/wuri. |
| *karuileš šiuneš* | *v.* $^{d}$A.NUN.NA.GÉ. |
| Kašku | Nome hattico del dio Luna, protagonista del mito della Luna che cade dal cielo; *v.* $^{d}$*SÎN*. |
| Katahzip/wuri | Nome hattico di Kamrušepa: *v.* s.v. |
| Kulitta | Ierodula, insieme a Ninatta, della dea *IŠTAR*. |
| Kumarbi | Dio hurrita, «padre degli dei», figlio di Alalu e terzo re degli dei. La sua lotta col figlio Tešub, da cui è stato spodestato, è argomento di varie composizioni mitologiche. |
| Kušuh | Nome hurrita del dio Luna: *v.* $^{d}$*SÎN*. |
| $^{d}$LAMA | Ideogramma, al quale corrispondono in ittita varie letture, fra cui Inara, che designa la divinità protettrice. |
| $^{d}$MAḪ | Ideogramma, al quale corrisponde in ittita la lettura Hannahanna: *v.* s.v. |
| Marduk | Dio nazionale babilonese, protagonista del poema della creazione *enuma eliš*. |
| Miyatanzipa | Divinità ittita della vegetazione. |
| Minki | Uno degli dei antichi, invocato nel proemio della Teogonia in coppia con Ammunki. |
| Mukišanu | Vizir del dio Kumarbi. |
| $^{d}$NAM.HÉ | Ideogramma che individua una divinità alleata di Kumarbi nella Teogonia. |
| Nanaya | Dea sumero-accadica simile per attributi a Inanna e *IŠTAR*. |
| Napšara | Uno degli dei antichi, invocato nel proemio della Teogonia in coppia con Nara. |
| Nara | Uno degli dei antichi, invocato nel proemio della Teogonia in coppia con Napšara. |
| $^{d}$NIN.TU | Ideogramma, al quale corrisponde in ittita la lettura Hannahanna: *v.* s.v. |
| $^{d}$NIN.URTA | *v.* Šuwaliya. |
| Ninatta | *v.* Kulitta. |
| Ninlil | Paredra di Anlil. |

| | |
|---|---|
| $^{d}$NISABA | Divinità sumerica del grano, della scrittura, dell'architettura e dell'astronomia. |
| Papaya | *v.* Ištuštaya. |
| Šamaš | Nome accadico del dio Sole: *v.* $^{d}$UTU. |
| Šarruma | Dio di origine hurrita, figlio del dio della tempesta Tešub e della dea Hebat. |
| Šaušga | Dea hurrita corrispondente a $^{d}$*IŠTAR*: *v.* s.v. |
| $^{f}$Šertapšuruhi | Figlia del Mare, sposa di Kumarbi e madre di Hedammu. |
| Šeppitta | Nome ittita delle divinità indicate più frequentemente con l'ideogramma $^{d}$7.7.BI: *v.* s.v. |
| $^{gud}$Šeri | Nome di uno dei due tori sacri al dio della tempesta, del quale tirano il carro. |
| $^{d}$*SÎN* | Nome accadico del dio Luna, indicato spesso anche come $^{d}$30 in base al suo numero astrologico. Ad esso corrisponde il dio Luna hattico Kašku, protagonista del mito della Luna che cade dal cielo. |
| Šuwaliya | Nome ittita del dio sumerico NIN.URTA, corrispondente al dio hurrita Tašmi(šu), fratello del dio della tempesta Tešub. |
| Takiti | Ierodula della dea Hebat. |
| Tarhun(t)a | Nome ittita del dio della tempesta: *v.* $^{d}$IM. |
| T/Šaru | Nome hattico del dio della tempesta: *v.* $^{d}$IM. |
| Tašmi(šu) | *v.* Šuwaliya. |
| Tazzuwašši | Dea di Kaštama/Tanibiya nel territorio di Nerik, concubina del monte Zali(ya)nu; si tratta probabilmente di una fonte o corso d'acqua divinizzato. |
| Telipinu | Dio di origine hattica, figlio del dio della tempesta hattico Taru e della dea hattica Wuru(n)šemu, ha caratteristiche di divinità della vegetazione e della fertilità e di dio della tempesta. È protagonista del mito del dio scomparso. |
| $^{gud}$Tella | Nome con cui nel mito di Ullikummi è indicato uno dei due tori del dio della tempesta al posto del nome usuale Hurri. |
| Tešub | Nome hurrita del dio della tempesta: *v.* $^{d}$IM. |
| Tiyaz | Nome palaico del dio Sole: *v.* $^{d}$UTU. |
| Tiwaz | Nome luvio del dio Sole: *v.* $^{d}$UTU. |
| Tuhuši | Uno degli dei antichi, frequentemente abbinato nelle liste a Ammezzadu. |
| $^{d}$U | Ideogramma per indicare il dio della tempesta: *v.* $^{d}$IM. |
| Ullikummi | Mostruoso figlio di pietra diorite del dio Kumarbi, protagonista del mito che da lui prende nome. |

| | |
|---|---|
| Upelluri | Nome del gigante sulla cui spalla destra cresce Ullikummi. Vive immerso nelle acque del mare. |
| $^{d}$UTU | Ideogramma col quale viene spesso indicata nei testi ittiti la divinità solare. Le più importanti divinità solari ittite sono il dio Sole maschile (Ištanu ittita, Eštan hattico, Tiyaz palaico, Tiwaz luvio), signore del cielo e protettore della giustizia, e la dea Sole di Arinna, principale divinità femminile del pantheon ittita in epoca imperiale, talvolta designata col nome hattico Wuru(n)šemu. |
| Wurunkatte | Nome hattico del dio ZA.BA$_4$.BA$_4$: *v.* s.v. |
| $^{d}$ZA.BA$_4$.BA$_4$ | Dio sumerico della guerra corrispondente al hattico Wurunkatte. |
| Zali(ya)nu | Montagna divinizzata situata nel territorio di Nerik. |
| Zašhapuna | Fonte divinizzata situata nel territorio di Nerik, moglie del monte Zali(ya)nu. |
| Zukki | *v.* Anzili. |
| $^{d}$7.7.BI | Ideogramma a cui corrisponde l'ittita Šeppitta, che indica probabilmente le Pleiadi. |
| $^{d}$30 | Ideogramma con cui si indica il dio Luna: *v.* $^{d}$*SÎN*. |

# Indice dei termini commentati


Termini ittiti

*alpuemar*, 102
*annašnanza*, 83
$^{lú}$*antiyanza*, 44 ss.
*ara* (in *ÚL ara*), 114
$^{giš}$*arimpa*, 69
$^{(giš)}$*arkammi*, 138
*arlip(a)*, 105
*aššiyatar*, 141
*aššuwaz pedaz*, 118
$^{giš}$*eya*, 84
*ekuna*, 151
*ezzan*, 68
*ep-* (in *katta ep-)*, 168
*hahhima*, 59 ss.
*halhaldani-*, 64
*halugainizzi*, 114
*haniša*, 112
*handant-*, 167
*hapanzi*, 101
$^{(giš)}$*happuriya(ša)*, 81
*hazil*, 112
*hilammar* (v. KI.LAM), 112
*huittiya-*/SUD, 123
*hunhu(n)eššar*, 52
*hupaizzi*, 70
*huwappa-* (v. $^{lú}$HUL), 167, 169
*ikunta* (luvio?), 151
$^{mušš}$*illuyanka*, 40, 50
*ilmanin*, 102
*išhamai-*, 14
*išgaraqqaš*, 68
*idalu-* (v. $^{lú}$HUL), 169
*gagašti*, 162
*galgalturi*, 138
*kammara*, 113
*kammaru/kamru*, 113
*kaninanteš*, 113
*karaššuš*, 81
*kine*, 98
*kulkulima*, 128
$^{naa4}$*kunkunuzzi*, 154
*kunkuriya-*, 73
$^{é}$*kuntarra*, 131, 154
*kureššar*, 107 s.
*kušata*, 44 ss.
**kuwa*, 68
*liliwant-*, 151
$^{(giš)}$*liti*, 80
*ma-wa-a*, 68
*maltani*, 54
*mān*, 50
*mannitti* (luvio), 79
*marnuwan*, 50
*mauszi*, 88
*mekki marri*, 174
*minu*, 97
*magawar/mugeššar*, 13 s.
$^{lú}$*mukišnaš išhaš*, 108
*nahšaratt-/nahšarant-*, 131
**nanankuszi*, 88
*numan*, 48 ss.
*pappanikneš*, 67
*para ehu*, 118
*parhuena*, 80
$^{(giš)}$*parnulli*, 69
*paršanu-*, 120
*paršina-*, 129
*padu=wa*, 102
*purulli*, 48 e *passim*
*putiš*, 112
$^{(giš)}$*šahi*, 69, 81
*šakšakila-*, 167
*šalhianti* (luvio), 79
*šankuš*, 103
$^{(giš)}$*šarhula*, 141
*šarpa*, 104
$^{ninda}$*šiluha*, 71
*-še/ipa*, 113
*šipan*, 101
*šešha(i)-*, 120
*šiwatt-*, 63
*tarnatt-*, 68
*tarpi*, 101
*tawal*, 112
*tuhhai-*, 120
*tuhuanda*, 102
*uddar*, 14
*walhi*, 50
*wallu-*, 63
*walula*, 101
*waršula-*, 63
*waštul*, 168

Termini hattici

*katah*, 113
*p/wur*, 113
*zi-*, 113

Termini hurriti

*kundari*, 131
*ulli/u-*, 148
*Ušḫune*, 19

Sumerogrammi

A, 119
AB.ZU, 52
GILIM, 119
$^{lú}$GUDU$_{12}$, 49
HA.LA (v. *tarnatt-*), 68
$^{lú}$HUL, 167, 169

IZI, 68
KAxU-*alli*-, 130
KA.ZAL/KIRI$_4$.ZAL, 122
KI.LAM, 112
KÚ-*na* (ora GU$_7$-*na*), 129
NAG-*na*, 129
$^{(lu)}$NÍG.SI.SÁ (v. *handant*-), 167
NU.TIL, 124
NUMUN, 98, 129
SÌR, 14
ŠÀ-*ši*, 119
LÚ$^{meš}$ ŠU.GI, 168
$^{munus}$ŠU.GI, 70

Termini accadici

*APSÛ*, 52, 140
*BEL* DINGIR-*LIM*, 70
*HURŠANU*, 132
*MINU*, 97
*SŪTU*, 112
*TAŠILTU*, 122
*UPNU*, 112
*ZITTU* (v. *tarnatt*-), 68

# Indice del volume


7 Introduzione

29 Avvertenza
31 Tavola cronologica
33 Abbreviazioni e sigle

39 Mito di Illuyanka

57 Mito del dio scomparso
57 1. Scomparsa del Sole
71 2. Mito di Telipinu
87 3. Telipinu e la figlia del Mare
89 4. Mito del dio della tempesta
95 *a*) Scomparsa del dio della tempesta del cielo
104 *b*) Scomparsa del dio della tempesta della persona
107 *c*) Scomparsa del dio della tempesta di Kuliwišna

109 La Luna che cade dal cielo

115 Ciclo di Kumarbi
115 1. Regalità celeste (Teogonia)
131 2. Mito di Hedammu
142 3. Canto di Ullikummi

163 Storia di Appu
163 1. Storia di Appu
172 2. Storia della vacca, del dio Sole e del pescatore

177 Repertorio dei nomi divini
183 Indice dei termini commentati